MÁRIO FERREIRA DOS SANTOS

Sociologia Fundamental e Ética Fundamental

Livraria e Editôra LOGOS Ltda.
Rua 15 de Novembro, 137 — 8.° andar
Telefone: 35-6080 — SÃO PAULO

1.ª edição em outubro de 1957
2.ª edição em novembro de 1959

OBRAS DO AUTOR

— "Filosofia e Cosmovisão" — 4.ª ed.
— "Lógica e Dialéctica" — 4.ª ed.
— "Psicologia" — 4.ª ed.
— "Teoria do Conhecimento" — (Gnoseologia e Critèriologia) — 3.ª ed.
— "Ontologia e Cosmologia" — (As Ciências do Ser e do Cosmos) — 4.ª ed.
— "O Homem que foi um Campo de Batalha" — (Prólogo de "Vontade de Potência", de Nietzsche") — Esgotada.
— "Curso de Oratória e Retórica" — 7.ª ed.
— "O Homem que Nasceu Póstumo" — 2 vols. — 2.ª ed.
— "Assim Falava Zaratustra" — (Texto de Nietzsche, com análise simbólica) — 3.ª ed.
— "Técnica do Discurso Moderno" — 4.ª ed.
— "Se a Esfinge Falasse..." — (Com o pseudônimo de Dan Andersen) — Esgotada.
— "Realidade do Homem" — (Com o pseudônimo de Dan Andersen) — Esgotada.
— "Análise Dialéctica do Marxismo" — Esgotada.
— "Curso de Integração Pessoal" — 3.ª ed.
— "Tratado de Economia" — (ed. mimeografada) — Esgotada.
— "Aristóteles e as Mutações" — (Reexposição analítico-didática do texto aristotélico, acompanhada da crítica dos mais famosos comentaristas) — 2.ª ed.
— "Filosofia da Crise" — 3.ª ed.
— "Tratado de Simbólica" — 2.ª ed.
— "O Homem perante o Infinito" — (Teologia).
— "Noologia Geral" — 2.ª ed.
— "Filosofia Concreta" — 2 vols. — 2.ª ed.
— "Sociologia Fundamental e Ética Fundamental" — 2.ª ed.
— "Práticas de Oratória" — 2.ª ed.
— "Assim Deus Falou aos Homens" — 2.ª ed.
— "A Casa das Paredes Geladas" — 2.ª ed.
— "O Um e o Múltiplo em Platão"
— "Pitágoras e o Tema do Número".
— "Filosofia Concreta dos Valôres".
— "Escutai em Silêncio".
— "A Verdade e o Símbolo".
— "A Arte e a Vida".
— "Vida não é Argumento" — 2.ª ed.
— "Certas Subtilezas Humanas" — 2.ª ed.
— "A Luta dos Contrários" — 2.ª ed.
— "Filosofias da Afirmação e da Negação".
— "Métodos Lógicos e Dialécticos" — 2 vols.

A SAIR:

x "Enciclopédia do Saber" — 8 vols.
x "Dicionário de Filosofia e Ciências Afins" — 5 vols.
x "Os Versos Áureos de Pitágoras".
x "Tratado de Estética".
x "Tratado de Esquematologia".
x "Teoria Geral das Tensões".
x "Filosofia e História da Cultura".
x "Tratado Decadialéctico de Economia".
x "Temática e Problemática das Ciências Sociais".
x "As Três Críticas de Kant".
x "Hegel e a Dialéctica".
x "Dicionário de Símbolos e Sinais".
x "Obras Completas de Platão" — comentadas — 12 vols.
x "Obras Completas de Aristóteles" — comentadas — 10 vols.

TRADUÇÕES:

"Vontade de Potência" — de Nietzsche.
"Além do Bem e do Mal" — de Nietzsche.
"Aurora" — de Nietzsche.
"Diário Íntimo" — de Amiel.
"Saudação ao Mundo" — de Walt Whitman.

ÍNDICE

ÉTICA FUNDAMENTAL

PREFÁCIO

Com esta obra, damos início à segunda parte de nossa "Enciclopédia de Ciências Filosóficas e Sociais", tendo sido encerrada a primeira parte com "Filosofia Concreta", na qual reduzimos a teses apodìticamente demonstradas, as positividades já adquiridas pelo especular filosófico, reunindo-as numa totalidade sistematizada, que nos servirá de ponto de partida e também de apoio para novas especulações no terreno de outras disciplinas.

Ao examinarmos, neste livro, a Sociologia e a Ética fundamentalmente; ou, seja, nas bases propedêuticas de tôda a investigação respectiva, aproveitamos a construção que fizemos em "Filosofia Concreta", para, apoiados nas teses já demonstradas, estabelecer outras que permitam fundamentar apodìticamente também a Ética.

Como consideramos, e o demonstramos, que a Sociologia é uma disciplina ética, é possível que ocorra, a quem nos lê, que deveríamos ter iniciado êste livro pela segunda disciplina. Mas assim procedemos por razões que passaremos a expor: se realmente é a Sociologia uma ciência ética, porque não é apenas a descrição das relações humanas, mas também do dever-ser dessas relações, para o leitor moderno, tão afastado dos estudos éticos, impunha-se que precedêssemos por esta disciplina, tão importante como é a Ética, com o que há de fundamental na Sociologia, o que permitiria uma mais fácil adaptação a tais estudos, tão descurados na época moderna, tão falhos de um verdadeiro tratamento especulativo e filosófico.

Por se ter comumente confundido a Ética com a Moral, e esta última com a Religião, e por ter a Moral surgido ao conhecimento do homem ocidental e ecumênico, como extremamente variante nos diversos ciclos culturais e nas diversas regiões do mundo, julgaram muitos, e, entre êles grandes pen-

sadores, que a Ética nada mais seria que a disciplina que estuda os costumes estabelecidos na sociedade por influências de factôres de ordem religiosa, ou econômica, ou apenas histórico-sociais. Negavam-lhe, assim, qualquer fundamento ontológico. Reduzida à religião, perdia ela, ante os olhos do homem incrédulo da nossa época, o seu verdadeiro valor. Colocamo-nos numa posição, por nós devidamente justificada no decorrer dêste livro, de que a distinção entre Ética e Moral é mais nítida, mais segura, mais precisa do que pode parecer à primeira vista, pois enquanto a Moral limita-se ao estudo dos costumes, do variante das relações humanas, a Ética, como disciplina filosófica, dedica-se à revelação das normas invariantes, das leis eternas que presidem ao dever-ser do homem, pois, nesta obra, dedicamo-nos ao estudo da Ética exclusivamente no campo antropológico. Para nós, os factos morais são símbolos dos logoi ethikoi, *os quais estão para aquêles na relação de simbolizado para símbolo.*

Para todo abstractismo moderno, que visualiza o mundo ou do ângulo físico-químico ou do biológico, como procedem materialistas mecanicistas e os biologistas, ou então do ângulo psicológico como psicologistas, ou do ângulo ecológico como ecologistas, ou do ângulo histórico-social como historicistas, ou do ângulo econômico como materialistas históricos, etc., todos êles descuraram do seu verdadeiro sentido, pois confundiram a Ética com a Moral, emprestando àquela as características variantes que esta última apresenta.

Esta compreensão, em grande parte predominante no pensamento moderno, é um factor de confusão e de prejuízo para o próprio homem, porque êste, desviado da visão nítida dos imperativos éticos, passou a compreender o dever-ser ante si mesmo, ante o seu semelhante e ante o Ser Supremo, como apenas regulado por normas morais, por preceitos estabelecidos, e muitas vêzes arbitrários. E todos êsses que se sectarizaram em face de tais temas, deixaram de reconhecer que o verdadeiro problema do homem continua sendo o que nêle é genuìnamente humano: o problema do dever-ser frustável pela sua vontade.

Se olharmos para os temas que constituem a questão social, veremos que a solução não poderá dar-se pelo arbítrio, nem pelo emprêgo da fôrça, que faça dominar o interêsse de uma classe ou de uma casta social. A questão social é um tema ético, profundamente ético, e é só fundado no que há de invariante naquela disciplina que poderá encontrar as verdadeiras

normas que deverão regular as relações dos homens consigo mesmos, com seus semelhantes, como ante tudo quanto o supera, quanto está além dêle, sem o qual êle não é nem perdura.

E o descaso dos estudos éticos é — e o repetimos mais uma vez — um dos factôres principais, que nos explicam o estado de confusão, e o abismo em que se precipitou, em grande parte, o espírito da nossa época.

MÁRIO FERREIRA DOS SANTOS

SOCIOLOGIA FUNDAMENTAL

TEMA I

ARTIGO 1

FACTO SOCIAL E SOCIEDADE

Podemos estudar a Natureza que nos cerca, dividindo-a em quatro esferas:

1) a esfera físico-química, objecto da Física e da Química, cingindo-se aos factos existenciais, que são examinados em seus aspectos quantitativos, qualitativos e relacionais (1);
2) a biológica, em que a quantidade existencial é dotada de vida, e o estudo que lhe corresponde é o da Biologia e o das ciências afins;
3) a psicológica, em que a vida manifesta sensibilidade, com psiquismo, e que cabe à Psicologia estudar, e, finalmente,
4) a antropológica, que inclui a sociológica, na qual se estudam as relações humanas, objecto material da Ética, da Sociologia e das ciências afins, como veremos.

Vive o homem em sociedade (*socius*, o que acompanha, companheiro). Para surgir um ser humano, necessita êle de uma parelha de sêres de sexos diferentes (homem e mulher), para que o gestem e lhe dêem a vida. E é imprescindível ainda que o amparem, até que atinja a suficiente maturidade que lhe permita orientar-se por si mesmo. Em suma: precisa ser *educado* (*e*, fora e *ducere*, conduzir para...). Desta forma, para surgir um ser humano, impõem-se relações entre sêres semelhantes, necessàriamente anteriores a êle, com os quais mantém relações.

Foi baseado em tais aspectos que Aristóteles dizia que o homem é um ser social (*zoon politikon*). Ao observarmos uma

---

(1) O que apenas é, o que acontece, tomado estàticamente, é a *coisa;* dinâmicamente é o *facto* (o que é feito). A ciência da físico-química, como é compreendida hoje, interessa-se pelos *factos*, *como* êles se dão, *como* se correlacionam com outros, e quais as *leis* que os regem.

totalidade, notamos as relações entre as partes e o todo, e daquelas entre si, ao que chamamos *ordem*. Ora, em tôda a natureza há relações das partes entre si, por isso há sempre ordem. Mas a ordem não é sempre a mesma, pois há totalidades nas quais as partes funccionam, atendendo ao interêsse do todo e não apenas ao próprio. Verificamos, aqui, uma ordem unitária, porque forma uma unidade de *per si*, uma estructura *organizada* (de órgão), porque cada parte já tem uma funcção determinada, delimitada, que lhe é típica.

Na parelha *humana*, e nos seus descendentes, forma-se uma ordem (relação das partes com o todo e das partes entre si). E' uma ordem organizada, porque há um todo em que cada parte tem uma funcção, determinada em certo sentido pelo interêsse do todo.

Forma-se, assim, uma coesão, uma coerência(de *cum* e *haerens*, de onde vem *herência*, o que está junto, unido como todo). Essa coerência dá ao conjunto um carácter diferente de as partes, pois apresenta aspectos qualitativos e funccionais diversos.

Assim, um casal com filhos não é apenas a soma de marido, mulher e filhos, mas uma estructura coerente, uma totalidade, cujo grau de coerência é maior ou menor, solidificada por laços afectivos, etc.

Pode-se admitir, apenas para argumentar e esclarecer, que o homem já viveu em hordas, não havendo uma constituição estável de marido, mulher e filhos, base da família e suporte fundamental da sociedade humana já civilizada. Mas, neste caso, ainda haveria ordem, pois, na horda, as partes componentes funccionavam no interêsse do todo, como se pode verificar entre as hordas animais.

Tal horda revela as relações que se dão entre os sêres humanos. Os gregos tinham a palavra *polys* para dizer numerosos, muitos. E política vem de *polis*, cidade, onde há os numerosos, e o sufixo *ika*, que nos indica técnica, arte de organizar a *polis*, a cidade, *politika*. O homem é um animal político porque vive com os muitos, com os *socii*, companheiros, que o acompanham. E *política* seria então a arte que se dedica à organização das relações entre os muitos e a sociedade que formam. Não é ainda uma definição, mas é um enunciado que muito nos auxilia nos posteriores estudos que procederemos.

O grupo social, ao qual pertence o indivíduo, não é apenas uma soma dos elementos componentes, nem apenas uma *síntese*,

mas uma ordem nova, com qualidades novas, que lhe são próprias. Chamamos *tensão* a essa coerência, essa coesão que coordena muitos numa unidade, e que tem estructura própria.

Apesar de não ser possível examinar em que consiste essa tensão, enquanto tal, pois é matéria de trabalhos posteriores, sabemos, contudo, que ela se manifesta naquelas totalidades em que as partes funccionam, não para atender suas finalidades, mas também as do todo, que é qualitativamente diferente da soma quantitativa das partes. Uma família, por exemplo, é uma soma de indivíduos, mas funcciona como um todo qualitativamente diferente das partes componentes. Numa família, enquanto tal, cada indivíduo é diferente do que é, tomado isoladamente. Há restrições quanto aos interêsses pessoais, modificação de atitudes, e um proceder que obedece de certo modo ao interêsse do todo tensional.

Vemos que, numa sociedade, os indivíduos mantêm relações com seus semelhantes, entre as quais algumas não podem ser modificadas sem pôr em risco a ordem da totalidade.

Não se podem considerar as relações sociais, nem explicar os factos sociais, como apenas factos psicológicos. O facto social é qualitativamente diferente do facto psicológico. Chama-se de *psicologismo* a tendência para reduzir os factos sociais ao psicológico.

Tem a Sociologia uma ordem diferente, e para compreendê-la precisamos clarear algumas das suas categorias.

O estudo da ordem social, do conjunto das relações sociais, que se processam obedientes, ou não, a um interêsse da totalidade ou de totalidades, se tal ordem é mutável ou imutável, se pode progredir em complexidade ou atingir a uma simplicidade, se exige sacrifícios individuais maiores ou menores, se são justos, ou não, tais sacrifícios, e se podemos criar ordens melhores que outras e substituir as inferiores pelas superiores, e quais meios que empregamos ou podemos empregar para alcançar tais modificações, etc., são finalmente temas que interessam ao campo das idéias sobretudo éticas, e, conseqüentemente, sociológicas e políticas.

E como as discussões travadas aqui não se ativeram apenas ao campo das idéias, mas foram levadas aos embates mais violentos entre os homens, é natural que tal tema provoque interêsse em todos.

Mas como estudar tais problemas, sem que prèviamente se esclareçam alguns pontos fundamentais?

RELAÇÃO SOCIAL

Tôdas as coisas do mundo do existir podem ser consideradas sob quatro aspectos:

1) Segundo a direção que exercem, são *positivas* ou *opositivas*, e são chamadas *negativas* aquelas que provocam a deficiência de uma perfeição. Assim, um grupo social, enquanto tal, é positivo. Um grupo social, que a outro se opõe, é positivo; negativo, quando prejudica aquêle.

2) Podem ser *activas* ou *passivas*. Activas, quando exercem uma actividade; passivas, quando sofrem uma actividade exercida por outro.
Desta forma são:

positivas: — activas
passivas

opositivas: — activas
passivas

Nenhum ser do existir finito é puramente activo nem puramente passivo. Todos os sêres se *opõem*, se põem *ob*, contra outro. E nessa oposição exercem, ou não, uma actividade sôbre o outro, que sofre, ou não, essa actividade. Uma árvore é activa e passiva, positiva e opositiva, pois ela exerce uma actividade e sofre as exercidas por outros sêres.

O têrmo relação vem de *re latum*, trazer outra vez, colocar ante. Ora, os sêres humanos se colocam uns em face dos outros e actuam uns sôbre os outros, influindo seus actos sôbre os actos ou os estados psicológicos dos outros.

Há uma influência recíproca entre êles. A presença de uns e a sua actuação sôbre os outros provocam sentimentos, afectos, conhecimentos, manifestações volitivas, e temos os actos psicológicos, constituintes de uma *relação social*.

Essa influência sôbre os actos ou sôbre os estados psicológicos dos outros pode exercer-se de várias formas:

a) pelo emprêgo activo de uma *fôrça*, de um constrangimento;
b) pelo emprêgo da persuasão no sentido mais amplo;
c) pela troca de vantagens.

Como em tôda relação social há, pelo menos, dois têrmos, entre dois sêres humanos, um pode *obrigar* o outro a fazer ou não, pode *persuadi-lo* a isto ou àquilo, ou pode conseguir que faça, ou não, algo, dando-lhe em troca alguma coisa.

Estas três maneiras podem combinar-se em inúmeras formas.

Tem *fôrça social* quem é capaz de agir sôbre outrem, quer pelo constrangimento, ou pela persuasão, ou pela troca de vantagens. Tôda pessoa que tem tais meios, um ou mais ou todos, tem uma *fôrça social*. Esta, portanto, pode ser maior ou menor.

O Estado é uma fôrça social, mas o é também o sábio ante o ignorante, o rico ante o pobre, o mais vigoroso ante o mais fraco.

CONTÔRNO SOCIAL

Mas o ser humano, que vive em sociedade, não vive em uma sociedade abstracta, mas numa sociedade concreta. Pois, numa colectividade, não há apenas homens, já que ela se desenvolve, se processa, *vive* num meio ambiente, emprega meios para alcançar fins.

O homem não é um ser abstracto, mas concreto. E os sêres humanos constroem instrumentos, utensílios para conseguirem com mais eficiência os bens que necessitam para aplacar as suas necessidades.

A sociedade é também compreendida entre coisas, entre produção, território, ambiente, *contôrno social* em geral.

Numa relação social, o exercício da actividade de um têrmo sôbre o outro, que é passivo, realiza-se por entre coisas. O patrão, que emprega um operário, não é apenas um homem que mantém relações com outro homem, mas representa o que tem e o que é. O selvagem, com um tacape na mão, que ataca outro desarmado, forma uma relação em que o papel do tacape é importante. Na relação social não se podem separar os têrmos da relação de o contôrno social. Se a Psicologia auxilia o estudo das relações sociais, estas não são apenas psicológicas, pois nelas contribui o contôrno com os elementos que o compõem, os quais têm de ser considerados para se compreenderem as relações que se formam entre os sêres humanos.

No estudo sociológico, além da Psicologia, inclui-se tudo quanto se refere aos planos já citados, razão por que aparece a Sociologia como uma ciência concreta, ou, melhor, de maior concreção quanto ao objecto tomado.

Temos de considerar a sociedade humana como *humana*, e o homem como homem, pois, como tal, constrói uma técnica,

e a sua sociedade funda-se naquela, pois não há sociedade sem técnica. Técnica é todo processo sistemático que permite a utilização de meios para realizar um fim determinado.

A técnica emprega meios para alcançar fins. Mas os emprega sistemàticamente, coordenados em esquemas, regras, que implicam já a inteligência, as quais podem ser ensinadas a outrem. Aplica-se ela nos meios de trabalhar as coisas, mas também como meio de transmissão. Assim a caça tem uma técnica, mas a palavra, como meio de transmissão de idéias, opiniões, sentimentos, etc., também é uma técnica.

Chama-se *técnica social* aquela que emprega meios para influir sôbre os homens.

Técnica industrial aquela que se emprega sôbre as coisas.

Não é difícil perceber-se que esta divisão é importante, sobretudo porque o homem não mantém uma técnica imutável, pois cria novos meios, coordena-os entre si, e descobre novos.

ANÁLISE DA MATÉRIA TRATADA

A palavra *sociedade* inclui, em seu conteúdo conceitual, a idéia de pluralidade de sêres, excluindo, portanto, a de um só ser, o qual não formaria sociedade sem a presença directa ou indirecta de outros. Robinson Crusoe, só, na ilha, ainda constituía sociedade, porque, na técnica por êle usada, no conjunto da sua esquemática psicológica, nas suas reacções, afirmava a presença indirecta de outros.

No convívio social de uma família, temos o exemplo da presença dos outros directamente.

Mas não inclui, em seu conceito, apenas o de pluralidade, pois não basta haver pluralidade para haver sociedade, mas exige-se também *agregação*, união, ou, em nossas palavras, uma coerência, uma tensão unitiva.

Numa sociedade, há *convivência* de sêres, que vivem unitivamente, numa coerência tensional.

Nesse sentido amplo, poder-se-ia falar de sociedades animais, como um rebanho de carneiros, uma colônia do castor canadiensis, etc. Mas há uma diferença específica que distingue a *sociedade humana* das chamadas sociedades animais, é que, naquela, além da convivência, da coerência tensional, há um tender dos elementos componentes para algo que *deve ser*,

para um fim geral, que é o bem comum para o qual tende, fim que se alcança através de meios estabelecidos, segundo costumes (moral), conscientemente estabelecidos e presentes.

A sociedade humana é, portanto, uma pluralidade de indivíduos, coerentemente estructurada, que tende para um fim ético, seguindo normas estabelecidas, que escapam à mera esfera da biologia, porque, nelas, revela-se consciência, escolha, valores, portanto.

A sociedade humana não é algo transitório, mas algo permanente, algo que revela estabilidade. E quando sêres humanos se reúnem para a execução de um fim, transitòriamente estabelecido, não se considera sociedade humana, mas apenas uma das suas modalidades de associação, como mais adiante veremos.

Assim, na sociedade humana, há a revelação da consciência e da vontade, da escolha e do arbítrio, portanto a revelação da inteligência num grau elevado, que tende a conseguir, pela cooperação dos indivíduos, a consecução de um fim, que é um bem comum.

Se examinarmos a sociedade humana do ângulo aristotélico, podemos estabelecer, como suas causas, uma *matéria* e uma *forma* sociais. A matéria seria o conjunto dos associados; a forma, a harmonização, a lei de proporcionalidade intrínseca dessa associação, que realiza a concordância da vontade, da acção e dos meios empregados para dar uma unidade ética e moral, e que aponta ao fim que essa conjunção tende.

O que dá unidade, portanto, a êsse conjunto são a forma e o fim para o qual tende a colectividade formada. Uma sociedade humana implica, portanto, a cooperação dos esforços individuais e colectivos que tendem para um fim comum.

Estabelecidas, assim, dentro da concepção aristotélica, as três causas fundamentais da sociedade, resta-nos procurar a causa eficiente, o que faremos em breve.

Se tomamos o método aristotélico para exame da sociologia, fazemo-lo para situar o mais concretamente o nosso estudo, pois ainda a examinaremos debaixo de outros pontos de vista, porque nosso intuito é dar a essa matéria um conteúdo sólido, através das diversas formas pensamentais, que têm sido os pontos altos do pensamento humano.

Assim, considerada do ângulo da matéria social, a sociedade pode ser simples ou composta, se instituída de simples indivíduos ou de estructuras colectivas já anteriormente exis-

tentes. Uma associação de indivíduos, para um fim determinado, é o exemplo de uma sociedade simples. Um cartel, formado de diversas emprêsas, com um fim determinado (econômico, por exemplo) é uma sociedade composta.

Quanto ao fim, a norma que o ordena ou é espontâneamente dada pelos componentes ou por elemento estranho. No primeiro caso, temos a *autonomia*, e, no segundo, a *heteronomia* (heteros, outro). Outras divisões virão, posteriormente, à proporção que examinemos a multiplicidade com que se manifestam as relações sociais.

MÉTODO DESTA OBRA

Seguimos aqui o método que temos exposto em todos os nossos trabalhos: partimos da síntese prévia, para uma análise, terminando com a concreção de tudo quanto foi estudado. Lembramos, para justificação de nosso método de explanação, o exemplo de quem vai visitar uma cidade que ainda não conhece. Ao avistá-la, toma a sintèticamente, numa totalidade. Ao penetrar nela, e percorrer suas ruas e bairros, analisa-a. Depois, ao sair dela, e, ao vê-la novamente como um todo, não a *vê* como a vira pela primeira vez, pois a nova visão de conjunto já está enriquecida pela análise, que teve oportunidade de fazer. A visão sintética final é concreta, pois já reúne, numa totalidade, os aspectos particulares e individuais, captados anteriormente pela análise.

E' êste o método que presidirá ao nosso estudo.

Ademais, sendo a Sociologia uma ciência, é uma disciplina ética, pois está fundamentalmente determinada pelo *dever-ser*, que é o que caracteriza a Ética.

A sociedade humana tende para algo que deve ser. E', conseqüentemente, uma disciplina ética e subordinada a essa ciência. Oportunamente, e no decorrer dêste trabalho, teremos o ensejo de demonstrar melhor esta nossa afirmação. E', ademais, a Sociologia uma ciência *teórica* e também *prática*. Teórica, porque especula sôbre as causas e fins da sociedade; prática porque dêsses exames que possa fazer, pretende estabelecer normas a seguir, processos a realizar.

Considerando êsses pontos de partida, podemos, desde já, examinar algumas das mais famosas definições da Sociologia e delimitar seus aspectos positivos e também as suas falhas.

"Ciência positiva das leis fundamentais dos fenômenos sociais" (Comte).

Definição verdadeira, mas incompleta, por examinar apenas o aspecto material e esquecer o formal e o final.

"Ciência da evolução social" (Spencer). Eivado do mesmo defeito.

"Ciência das formas sociais, das formas que afectam os grupos humanos" (Simmel, Bouglé). Se esta definição considera o aspecto material e formal da sociedade, não estabelece a sua finalidade. E' incompleta, portanto.

"Ciência da Civilização" (Tönnies). E' uma definição evidentemente incompleta, pois a civilização é um estágio que a sociedade humana alcança, e não evidencia bem a sua finalidade.

DEFINIÇÃO DA SOCIOLOGIA

Não vamos citar as inúmeras definições que têm sido oferecidas, mas queremos apenas estabelecer a nossa, a qual será demonstrada no decorrer desta obra.

"A Sociologia é a ciência ética que estuda as causas, a ordem, o processamento, e as múltiplas relações das formas sociais entre si e o contôrno natural, com o intuito de apreender-lhes as invariantes e os fins a que tendem ou a que podem ser conduzidas".

O método de exposição, a que obedeceremos, será o da nossa decadialéctica, incorporando, nela, as contribuições que estão já expressas em nossos trabalhos de filosofia.

Há outros métodos usados pelos sociólogos que não serão esquecidos por nós, pois, como seguimos as normas de nossa *filosofia concreta*, teremos sempre ocasião de examiná-los e aproveitar as suas positividades.

Assim não esqueceremos as grandes contribuições oferecidas pelo método inductivo-deductivo, tão ao sabor da ciência, pois do estudo dos factos sociais se induzem as leis gerais, como dos princípios estabelecidos pela Ética se podem deduzir leis invariantes, que predominam sempre, e sempre presidem a êsses mesmos factos. Há outros métodos, como os de Rousseau e Hobbes, de Smith, Ricardo e Malthus, de Comte e Spencer, de Montesquieu e Savigny, de Marx e seus adeptos, os quais valem apenas pelas positividades que captam do método dialéctico-concreto.

A ORIGEM DA SOCIEDADE

Sôbre a origem da sociedade humana, tôdas as doutrinas se cingem a atribuí la:

1) a uma origem natural, ou

2) a uma origem convencional.

Ou a sociedade humana surgiu das necessidades naturais dos entes que a compõem, ou foi o resultado de um acôrdo de vontades, de uma deliberação tomada pelos indivíduos, com o intuito de constituí-la.

Há lugar, ainda, para uma terceira posição sintética, a qual afirmaria que a causa eficiente da sociedade, para usurmos a linha aristotélica, é constituída, não só de uma tendência natural dos seus elementos a formarem uma colectividade, mas também de um "acôrdo" ao estabelecê-la.

Dêste modo, os sêres humanos têm uma tendência natural a formar uma colectividade, mas estabelecem, simultâneamente, normas para êsse convívio.

Nessa terceira posição sintética, que reúne numa concreção as duas primeiras, a sociedade humana tem uma base ética, pois as relações meramente biológicas estão também presididas por manifestações de inteligência, que a distingue das outras colectividades animais. Essa parte inteligente, que é uma revelação da vontade e do seu arbítrio, dar-lhe-ia, portanto, a sua característica humana.

O exame que faremos das diversas posições, tomando por ponto de partida seus mais caracterizados estudiosos, permitir-nos-á concluir com maior segurança uma síntese concreta, que obedecerá, dêsse modo, ao nosso método.

A POSIÇÃO DE ROUSSEAU E HOBBES

Comecemos, portanto, com a teoria dos autores acima citados.

Para a teoria do Contracto Social, de J. J. Rousseau, tôda a ordem social descansa na *livre convenção* dos homens.

O estado social é, portanto, um *facto convencional*. Como precedentes históricos dessa doutrina, notamos que os principais elementos do Contracto Social se contêm em germe em alguns trabalhos da antigüidade, em Cícero, Horácio, Platão,

Epicuro, Diógenes de Laércio, Marsílio de Pádua, e muitos outros.

A formulação explícita desta teoria se deve principalmente a Hobbes, na Inglaterra, e a J. J. Rousseau, na França.

O ponto de partida, para Hobbes, para a elaboração de sua teoria, era o estado primitivo *anti-social do homem.*

O ponto de partida para Rousseau foi o estado *extra-social.*

Rousseau explica a teoria, partindo desta tese que condensa o seu pensamento: "O direito social não provém da natureza; funda-se na livre convenção".

Se o direito social nascesse da natureza, ter-se-ia de aceitar que certos homens têm sôbre outros uma autoridade natural, já que, sem autoridade, não se concebe a sociedade. O homem deve ter uma ilimitada liberdade.

Para isto apresenta êle a seguinte hipótese:

A existência de um estado primitivo, anterior ao estado de sociedade.

Justifica esta hipótese, não com factos e sim com razões *a priori*. Estuda o homem como um ser perfeito, o qual apresenta aspectos que são compatíveis com os da sociedade. Conclui, pois, que êste estado social é algo que é convencional, criado pelo homem, e não algo natural.

A esta convenção é o homem conduzido em virtude do princípio de perfectibilidade nêle inato.

Nesta perfectibilidade vão contidas, potencialmente, tôdas as virtudes sociais, tôdas as faculdades que pode adquirir, todos os progressos que pode realizar. Para passar dêste estado potencial ao acto, é necessário o concurso fortuito de circunstâncias.

E' contudo da vida em sociedade que nascem as discórdias, as lutas e as guerras entre os homens. Para evitar tais discórdias, há necessidade de agregação de uma soma de fôrças suficientes para defender a pessoa e os bens de cada um dos associados.

"Uma forma de associação que defenda e proteja, contra todos os outros, a pessoa e bens de cada associado, e, pela qual, cada um, unindo-se aos outros, não obedeça, apesar disto, mais que a si mesmo e permaneça tão livre como antes", diz Rousseau ser o que os homens *contractam* ao se constituírem em sociedade.

Entrega-se a um poder (que irá substituir as pessoas particulares dos contratantes), um corpo moral e colectivo, uma pessoa pública, "designada antigamente com o nome de cidade;

em tempos posteriores com o de república (nação, reino) ou corpo político".

O indivíduo entrega e irá receber o equivalente do que cedeu.

CRÍTICA

Compendiando a crítica de vários autores, podemos sintetizá-la dêste modo: a forma que Rousseau deu à sua teoria é falsa pelas seguintes razões:

Dois são os fundamentos da teoria do Contracto Social:

a) a liberdade inalienável e ilimitada do homem;

b) a nativa igualdade de direitos.

Estudando se êstes dois fundamentos, chega-se à conclusão de que são falsos; pois não há, como falam os partidários do Contracto Social, uma liberdade ilimitada e inalienável, no sentido jurídico e moral, nem tampouco uma nativa igualdade de direitos. Em sentido específico, os homens são iguais, mas individualmente não o são. Nem todos os indivíduos são iguais em fôrça, em inteligência, em talento, etc.

O estado natural, tal como o supõe a teoria do "Contracto", é puramente imaginário. O homem natural de Rousseau é uma abstracção, e não existiu na realidade. Portanto, o fundamento do qual êle deduz tôda a sua teoria é falso.

Por um lado, essa doutrina conduz à demolição perpétua de tôda governação; ou, por outro lado, a uma ditadura sem limites do Estado, ao despotismo absoluto do Poder.

Há contradição entre o fim, que se pretende, e a fórmula empregada. Para conservar a independência e a liberdade (inalienáveis), adota a renúncia da liberdade e da independência. Bem como, para não *perder* os direitos, estabelece a *cessão* dos mesmos.

Como legìtimamente decorrentes da teoria do Contracto Social, surgem as seguintes leis que encontramos nos Estados modernos, que compendiamos dos diversos estudos realizados por críticos eminentes dessa doutrina:

a) a obrigação, para o cidadão, de admitir o dogma e o culto estabelecidos pelo Estado, único juiz da disciplina religiosa;

b) ao Estado pertence exclusivamente a missão e o direito pleno da educação: "Os filhos pertencem ao Estado antes de pertencer à família" (Danton); mas esquecem êles que a existência não a recebem do Estado, mas dos pais;

c) ao Estado pertence estabelecer as leis fundamentais da família;

d) deve desaparecer o direito de associação, porque a formação de sociedades particulares romperia a unidade do Estado;

e) o Estado é o único proprietário absoluto de todos os bens; a propriedade individual é mera concessão sua;

f) o Estado tem sôbre o indivíduo direito absoluto de vida e de morte: "Quando o príncipe diga a um cidadão: é conveniente que morras, deve resignar-se a morrer", diz Rousseau.

Sua doutrina favorece o autoritarismo absoluto, as tiranias espantosas. (Podemos apontar a sua acção no socialismo). Tende para o contractismo estatal; para a prepotência das maiorias, para a negação dos direitos do indivíduo, da família, e dos grupos sociais maiores, para a absorção da liberdade individual pelo Estado, para o Estado deus; para a estatolatria, para o cesarismo.

Ademais, partindo de um ponto de vista individualista, as suas conseqüências são a contradição da doutrina, pois alcança ao poder fatal do Estado. Em qualquer caso, o "Contracto" termina por realizar a "negação da sociedade".

A TEORIA NATURALISTA

Em oposição à teoria de Rousseau, temos a *naturalista*, que considera a sociedade humana como *uma fase mais elevada de um processo evolutivo, a qual marca um progresso constante, que leva o ser humano a alcançar formas cada vez superiores, cuja ascensão se dá pelo influxo da lei do determinismo universal.*

Esta concepção, encontramo-la em germe nos estudos de Aristóteles e até de gregos anteriores, e, posteriormente, em Vico, Pascal, Condorcet, etc. Já percebiam tais autores certa analogia muito profunda entre os factos sociais e os processos orgânicos.

Modernamente, encontramos novas contribuições a essa concepção que são oferecidas por Kant, pela escola hegeliana, pelo positivismo, pelo evolucionismo.

Na *escola histórica* de Savigny há também o domínio de uma lei imutável e fatal, que governa o mundo e o homem, e, no *hegelianismo*, o eterno *fieri* (*devir*) da idéia absoluta, que rege a sociedade.

Em Comte, a sociedade humana é um *verdadeiro organismo vivo,* como também a viu Spencer. Para êste, a *matéria* da sociedade forma um *organismo,* que está sujeito à lei da *evolução.* Na evolução da matéria, observam-se três fases: a inorgânica, a orgânica e a superorgânica ou social. A primeira rege a dos planêtas, a segunda a dos animais e do homem, a terceira, a do estado social.

Não há uma *solução* de continuidade, pois a terceira é apenas um estágio mais evoluído das anteriores.

O homem surge com o *instinto de sociabilidade,* instinto que conhece um desenvolvimento, que parte do confuso e homogêneo para o heterogêneo, para o diferenciante, para o complexo. A sociedade é, assim, um grande organismo, um macro-organismo, que se analoga ao organismo biológico, com sua espinha dorsal, com os seus sistemas. Tôda a linguagem dessa posição sociológica é tirada da Biologia. Dêsse modo, fala-se em elementos históricos, células sociais, parasitismo social, higiene, terapêutica, cirurgia social, etc.

Funda-se essa posição nos seguintes argumentos:

a) o indivíduo humano nunca se apresenta como uma unidade isolada; sua vida desenvolve-se obediente às exigências biológicas e para o seu surgimento e desenvolvimento necessita do contôrno social; as leis, que regem essa sociedade, têm a sua origem nessas exigências;

b) há uma analogia entre o organismo social e o individual; a hierarquia, observada na sociedade, é análoga à hierarquia do organismo vivo; há uma subordinação das partes ao todo, e as sociedades conhecem um *ciclo* de vida como os sêres vivos; a centralização vital apresenta uma hierarquia nos sêres vivos, desde a mera agregação de partes, como na esponja, até alcançar a complexidade do mamífero; os organismos mais perfeitos revelam essa heterogeneidade e essa unidade superior que preside e subordina as partes;

c) a sociedade humana, já complexa, é o resultado de uma ordenação dos instintos de sociabilidade, que é o desenvolvimento fatal de uma tendência hereditária.

CRÍTICA DESSA DOUTRINA

Não se podem negar as positividades dessa doutrina. Inegàvelmente a sociedade humana apóia-se na vida biológica, e, portanto, não pode separar-se totalmente daquela.

Assim como não se pode considerar a posição de Rousseau como *absolutamente* individualista, como já vimos, é um exagêro considerar-se a formação da sociedade humana como *apenas* biológica.

Realmente o homem nasce *do* homem. Não se conhece, contudo, pela experiência que foi sempre assim, pois *um* homem deve ter sido o primeiro. Mesmo que partamos da evolução animal, deve ter havido um instante em que surgiu o homem com a sua *forma humana.* Examinamos êste ponto com bastantes pormenores ontológicos, em nossa "Noologia Geral". A inducção, a que leva o naturalismo, é, assim, exagerada, pois funda-se numa observação parcial dos factos e amplia demasiadamente as suas conclusões.

Realmente, na ordem dos factos sociais, podemos considerar o aspecto geral e invariante daqueles que se fundam no biológico (positividade da posição naturalista), mas há, ademais, aquêles que têm um fundamento na vontade humana (positividade da posição rousseauniana). Ambas as posições são abstractas, por virtualizarem o que há de positivo na outra, actualizando apenas o que afirmam.

Se a sociedade humana tem a origem numa inelutável tendência natural, é ela, contudo, modelada pela vontade.

O êrro da posição naturalista está em confundir o análogo com o idêntico. Ao estabelecer a analogia entre a sociedade humana e o organismo biológico, caiu na forma viciosa do biologismo, considerando ambos idênticos.

Há analogia entre ambos, mas há, ademais, uma unidade *moral,* há autonomia entre as partes, há escolhas, há juízos de valor, há distinções.

Essa doutrina leva a resultados desastrosos. Em primeiro lugar, termina por submeter *totalmente* o indivíduo ao estado social, daí, ao totalitarismo inevitável. A dependência do indivíduo à colectividade é absoluta. Se a teoria rousseauniana poderia alcançar até a acracia completa (ausência de poder político supremo) ou ao despotismo absoluto, o evolucionismo, ao afirmar o determinismo social, termina por destruir a liberdade, e alcançar, fatalmente, o totalitarismo.

A finalidade da Sociologia não pode ser outra senão encontrar o que de melhor se pode estabelecer para o homem; e para alcançar o seu fim não pode deixar de examinar os aspectos positivos dessas doutrinas, para, após uma análise filosófica bem dirigida, concluir o que melhor convém.

Impõe-se, portanto, examinar ainda outras posições.

A TEORIA CRISTÃ DA NATUREZA SOCIAL

Para essa teoria, a sociedade humana tem uma origem divina. Fundamenta-se nos seguintes postulados:

a) Tôdas as sociedades humanas, por mais simples que sejam, revelam um certo grau de perfeição nas relações sociais. E' uma constante, independentemente do tempo, dos povos, e das raças, a vida em sociedade. Essa constante só pode provir da natureza humana.

b) Examinada a natureza humana, nela encontramos um instinto ou propensão inata à vida social. O homem é como os animais.

c) A linguagem está relacionada à razão. Assim como a sensibilidade seria inútil se não tivesse o animal a possibilidade de mover-se para afastar-se do que lhe é nocivo e prejudicial, também a razão lhe seria inútil se não pudesse comunicar aos outros o que sente, o que pensa, por meio da linguagem. A linguagem revela, como mostra Tomás de Aquino, que o homem é formado para viver em comunicação com seus semelhantes.

d) Os animais, mostra Tomás de Aquino, estão providos de meios naturais de defesa. O homem, porém, não. E' a razão que o auxilia a solucionar as suas deficiências. O homem necessita de outros para desenvolver-se normalmente. Ademais não possui êle instintos tão seguros como os animais, que *sabem* encontrar na natureza os meios hábeis para a solução de seus males, como ervas medicinais, etc. O homem, não. Necessita de seus semelhantes, da ajuda mútua para conseguir os meios que lhe tornem a vida mais segura.

e) Sem o auxílio da revelação, não poderia o homem resolver seus problemas, e sem ela não alcançaria as formas mais complexas da vida e da organização social. Conseqüentemente, o fundador da vida social é a natureza humana e esta depende de Deus.

Para essa concepção, sobretudo a dos escolásticos modernos, a sociedade humana é uma forma evolutiva da sociedade familiar. Partindo do instinto de procriar, a primeira sociedade humana é formada pelo par, e daí a família. Seria essa a origem histórica natural da sociedade, e a natural-histórica seria dada pelo consentimento tácito das diversas famílias ao formarem os grupos sociais mais complexos.

A doutrina sociológica da Igreja parte do princípio postulativo primordial da existência de Deus, como ordenador das coisas cósmicas. A sociedade humana surge, portanto, da providência divina; isto é, o Ser Supremo providenciou a formação da sociedade, dispondo os factôres imprescindíveis para que tal se desse. Não é a sociedade humana um acontecimento fortuito, obra do acaso, mas de algo já planejado, ou melhor diríamos, algo que já encontra seus factôres dispostos na ordem natural das coisas.

A sociedade não é um estágio de evolução da matéria, não é um degrau da transformação da fôrça mecânica física, que ao passar para a fase biológica alcançasse a fase social, no homem.

O homem é uma criatura, um ser criado, que não consta apenas de um corpo, mas de um espírito. A perfeição do homem não é uma perfeição animal, perfeição da bêsta, mas da actuação do espírito. O espírito tem duas faculdades: a intea segunda para o bem. Se o homem ora escolhe o mal, é porque se desvia de sua genuína natureza. Por isso a liberdade ligência e a vontade livre. A primeira tende para a verdade, humana deve tender para o exercício da lei moral.

Opõe-se, assim, às diversas doutrinas que tornam o homem uma categoria animal, que se perfectibilizou, e a quem negam o livre-arbítrio.

Por ter uma alma, o destino do homem é ultra-terreno, pois essa alma não perece com o corpo. Apesar de ter conhecido uma queda, o homem pode erguer-se, pela restauração em Cristo, à ordem sobrenatural.

Não discutimos nesta obra essa teoria, porque ela implica a penetração em temas de Teologia que escapam ao âmbito dêste livro. Mas, por outro lado, não poderíamos deixar de examiná-la por ora, em linhas gerais, pois, no decorrer dêste livro, teremos ocasião de retornar às suas positividades, bem como teremos de fazê-lo em "Ética Fundamental".

ANÁLISE DIALECTICA DOS FACTÔRES SOCIAIS

Em nossos livros, temos estudado os factôres que constituem o homem: os factôres intrínsecos e os extrínsecos. Como a Sociologia se dá na esfera antropológica, os factôres sociais, o objecto material dessa disciplina, podem ser examinados do ângulo daquela classificação.

São factôres intrínsecos do homem:

a) a matéria e o conjunto dos esquemas bionômicos;

b) a forma: incluindo as leis de proporcionalidade intrínseca do psiquismo (os esquemas psíquicos).

São factôres extrínsecos:

c) os ecológicos: o contôrno ambiental, circunstancial do homem;

d) os histórico-sociais: a sociedade humana sob todos os seus aspectos.

As primeiros chamamos *factôres emergentes*, porque são êles que emergem do homem; e aos segundos, factôres predisponentes, que o antecedem e o acompanham.

Já demonstramos na "Filosofia Concreta" que nenhum ser é factorado pelos factôres emergentes, pois se tal se desse um ente existiria antes de existir; o que é absurdo.

Dêste modo, os factôres predisponentes antecedem sempre aos factôres emergentes, pois antes de um ente ser o que é, outro ou outros antecedem, dos quais êle depende. Essa dependência próxima não nega uma dependência remota.

Assim, se o homem, como indivíduo, depende de uma sociedade humana, de um contôrno ambiental, êstes, por sua vez, dependem de outros factôres anteriores, que são mais remotos àquele.

As relações sociais, como já vimos, dão-se entre indivíduos, entre êstes e os grupos sociais, e entre os grupos. De qualquer forma, a relação social implica a antecedência dêsses factôres, pois, para haver relações sociais humanas, são imprescindíveis indivíduos, com seus factôres emergentes e predisponentes.

Como o demonstramos em nossos livros, tais factôres mantêm relações de reciprocidade e de interactuação, pois aos bionômicos acrescentam-se sedimentações de influência do ecológico, como se vê nas raças, do histórico-social, bem como influência do psicológico. Dessa forma, vê-se claramente que a relação social, examinada apenas em si, seria tomada abstractamente, porque, em tôda relação social, há, de qualquer modo, a presença de todos os factôres, há algo que aponta aquêles factôres.

Assim como demonstramos, no campo antropológico, que seria um êrro abstractista considerar e explicar o homem apenas pelos factôres bionômicos, como entende o biologismo, ou pelos factôres psíquicos, como entende o psicologismo, ou pelos ecológicos, como o entende o naturalismo e o ecologismo em

geral, ou pelo histórico-social como o entende o historicismo, também seria êrro palmar abstractista considerar as relações sociais apenas por um dêsses ângulos ou por dois, esquecendo, virtualizando os outros.

O facto social só pode ser rectamente compreendido, quandodo é concretamente considerado como um resultado da interactuação dos factôres emergentes e predisponentes presentes, directa ou indirectamente.

Não se poderiam explicar as relações entre mãe e filho apenas pelo biologismo, pois há aí entructurações também de carácter histórico-social, como sejam a presença de normas éticas, que presidem sempre tôda actividade humana, embora não estejam elas sempre presentes na consciência dêsses sêres.

A Sociologia, portanto, forma-se no campo antropológico, mas não é apenas uma ciência antropológica, porque se entrosa, por sua vez, com outras, cujo objecto precípuo são outros factôres, ou a êles subordinados.

Assim como a psicologia humana não pode ser compreendida sem a actuação dos outros factôres, reduzir a relação social ao psicológico seria outro êrro palmar.

O grau de intensidade, que nas relações sociais podem apresentar os factôres emergentes e predisponentes, marca-lhe a fisionomia, que lhe é própria.

Assim, quando se tenta explicar uma relação social, apenas pelo factor econômico, que se entrosa no ecológico, no histórico-social, no biológico e no psicológico, uma maneira muito restrita de considerar tal relação, porque a predominância, que é dada pelo grau de intensidade de um factor, não exclui o papel que os outros exercem.

A Sociologia, portanto, não se afasta totalmente das outras disciplinas, que têm por objecto outros factôres, mas delas e nelas encontra, não só elementos para o seu melhor estudo, como também suas bases mais sólidas.

Por isso, pode-se falar numa *psicologia social*, que se entrosa mais directamente com o psicológico e com o histórico-social; numa *ecologia social*, por razões semelhantes, numa *sociologia histórica*, numa *sociologia biológica*, numa *sociologia econômica*, como numa *economia social* e, assim, sucessivamente, pois tais disciplinas representam os pontos intermédios e de contacto de tôdas essas disciplinas.

ARTIGO 2

RELAÇÕES SOCIAIS E GRUPOS SOCIAIS

E' a Sociologia uma ciência concreta, porque examina o homem sob o conjunto das esferas por nós já estudadas. As relações sociais são concretas e os sêres humanos mantêm-nas *necessàriamente*, porque a sua vida se transmite pela vida humana, e lhe é imprescindível a assistência de seus semelhantes. Desta forma, as relações sociais têm uma base biológica, como têm, conseqüentemente,, uma psicológica, porque há interactuação psíquica entre os sêres humanos.

Por sua vez, para aplacar as necessidades, o ser humano tem de retirar do meio ambiente bens. E essa actividade econômica implica uma técnica. Portanto, no *facto sociológico* geral, há sempre:

1) o físico-químico do somático (do corpo);
2) o biológico, incluindo o fisiológico com suas carências, a economia natural, etc.;
3) o psicológico, incluindo a técnica social;
4) a técnica industrial, criadora e transformadora de bens para aplacar as necessidades;
5) o meio ambiente (natureza, com suas condições, etc.).

Portanto, tôda *relação social* inclui e exige a concreção geral, o conjunto dos elementos que *crescem* juntos (*concresco*, em latim que quer dizer crescer junto, daí *concreção*).

As relações sociais podem ser:

a) *múltiplas*, quando numerosas;
b) *diversas*, quando distintas umas das outras;
c) *interactuantes*, quando umas actuam para modificar as outras.

As relações sociais podem ainda ser, simultâneamente múltiplas, diversas e interactuantes. Numa família, por exemplo, as relações podem apresentar tais caracteres.

Mas, numa relação social, podem intervir diversos indivíduos, por isso ela pode ser dividida em:

a) relação social *singular*, quando apenas se dá entre dois indivíduos;

b) *colectiva*, quando nela tomam parte numerosos indivíduos;

c) *mista*, quando um dos têrmos é um indivíduo e o outro é composto de uma colectividade; por exemplo: a relação entre um indivíduo e um grupo social.

As relações sociais *duram no tempo*, e por isso podem ser:

a) *efêmeras*, quando sucedem rápidas, como a entre um passageiro e o cobrador de um ônibus;

b) *duráveis*, como a entre um operário e o patrão;

c) *permanentes*, como a entre pai e filho.

Como em tôda relação social há sempre, pelo menos, dois têrmos (as partes que se relacionam entre si) pode ela ser:

a) *bilateral*, quando há influência recíproca entre as duas partes;

b) *unilateral*, quando apenas um dos têrmos é influenciado.

Nas relações sociais podem dar-se ainda dois aspectos dignos de nota, os mais importantes para os estudos que vamos empreender: ou essa relação apresenta cordialidade entre as partes ou deixa um germe de discórdia.

Temos então:

a) relação social *positiva*, aquela em que há vantagens para ambas as partes;

b) relação social *negativa*, quando apenas uma das partes tem a vantagem total ou então uma muito maior que a outra.

Quando a vantagem de uma parte é à custa da outra, quando a que a primeira obtém é em detrimento da outra, sem que receba uma suficiente compensação, estamos em face de uma *relação social negativa*. Na relação social positiva, ambas as partes aumentam a sua fôrça. Na negativa, só uma tem a vantagem ou tem a melhor. Compreende-se desde logo que a relação social positiva é justa, e evita dissenções, enquanto a negativa traz o germe da discórdia e provoca ressentimentos da parte prejudicada. Ora, não esqueçamos o que já foi assinalado sôbre a fôrça social. Se essa relação se elabora por constrangimento, ou por persuasão, ou por troca de vantagens, temos situações diferentes. A discórdia, o ressentimento podem crescer segundo a fôrça social empregada. Sempre as relações sociais negativas tiveram um papel destruidor na constituição das sociedades humanas.

E em tôdas as eras houve homens que sentiram a injustiça dessas relações sociais negativas, sobretudo quando a fôrça, que as dirigia, era a da persuasão, aproveitando-se da ignorância ou da fraqueza e, muito mais odienta, quando era a do constrangimento, da coacção.

Por isso surgiram sempre aquêles que desejaram evitar as relações sociais negativas e propuseram para os homens, *cada vez mais* ou *apenas*, relações sociais positivas.

Esta a razão por que surgem idéias que podemos sintetizar neste esquema:

1) os que desejam abolir as relações sociais negativas;

2) os que desejam reduzir o número de relações sociais negativas;

3) os que procuram justificar essas relações.

Nestas três grandes divisões, podemos incluir tôdas as *idéias políticas*.

Como, para atingir tais resultados, impõe-se o emprêgo de meios, e a variedade dêstes é imensa, as idéias políticas se caracterizam assim:

a) pela intencionalidade, o fim desejado: abolição total, redução parcial ou justificação;

b) os meios a serem empregados.

São tais aspectos que nos permitem compreender, desde já, a multiplicidade de idéias políticas, bem como a variedade dos argumentos que elas empregam para justificar as suas posições, o que é matéria da Política, como disciplina filosófica. Também se deve considerar que se as relações sociais negativas trazem um germe de discórdia, também são elas, sob muitos aspectos, estimulantes e fecundas, pois levam o têrmo prejudicado a fortalecer a sua fôrça social, a fim de evitar a repetição das relações que lhe são prejudiciais. Muitas vêzes os prejudicados por essas relações sociais negativas unem-se para defender a sua posição. Como individualmente representam uma fôrça social frágil, consideram que, unindo-se uns aos outros, podem ter uma fôrça maior e evitar as relações que lhes são nocivas. Por isso, precisamos agora, para compreender o mecanismo dêsses factos, estudar o que é o grupo social.

O GRUPO SOCIAL

A interpenetração das relações sociais pode dar se pela presença de um têrmo comum. Assim, entre dois irmãos e a mãe, nas relações entre si, êles se interactuam, interpenetram-se pela presença da mãe que os aproxima e exerce sôbre os filhos grande influência. Chamam-se tais relações *relações sociais complementares*, porque são complementadas pela presença de um têrmo comum.

Definem os sociólogos essas relações complementares da seguinte forma:

Quando "duas relações sociais estão ligadas por um têrmo comum, diz-se que uma dessas relações é complementar da outra, se ela condiciona quer a sua existência, quer a sua natureza".

As relações sociais, de qualquer espécie que sejam, podem influir sôbre outras, quer sôbre a sua existência, quer sôbre a sua natureza. E observadas, sob êste aspecto, elas são complementares.

Essa complementariedade pode ser:

a) positiva — e se assim fôr, será fortalecedora;

b) negativa — e nesse caso pode ser germe de discórdia.

Dois homens vão celebrar entre si um contracto. O notário tem um papel complementar e a sua acção pode intervir de modo a tornar positiva a relação, evitando certas condições descabidas.

São as relações sociais complementares que nos dão uma luz sôbre a formação dos *grupos sociais*. Definem os sociólogos o grupo social como uma sociedade composta de indivíduos unidos entre si e distintos dos outros indivíduos por *relações sociais positivas e complementares*. Para que um grupo surja, necessita de relações sociais positivas e complementares, a fim de ligar os indivíduos isolados. Indivíduos isolados, quando seus interêsses entram em jôgo, unem-se para tomar uma atitude em defesa dos mesmos.

Quando as relações sociais negativas se dão dentro de um grupo social, elas actuam como fôrça desintegradora, desagregadora. Sucedem como accidentais e não como necessárias, porque nenhum grupo social se formaria para actuar conscientemente contra os interêsses das partes componentes.

Mas os grupos sociais, que se formam, para manterem os seus componentes relações sociais positivas, podem sofrer o antagonismo de outros grupos, ou também tornar-se antagônicos a outros.

Antes de examinarmos êste ponto, classifiquemos os grupos sociais, que podem ser:

a) numerosos;

b) diversos;

c) interactuantes.

Dá-se com os grupos, na sua constituição, o que já vimos com as relações sociais. Um grupo social é formado de muitas relações sociais positivas e complementares, mas unido por uma coerência, que lhe dá maior ou menor coesão. Todo grupo social, portanto, forma uma *tensão*.

Oferecem os grupos sociais uma variedade imensa e graus de existência também diversos. E êsses graus dependem da *tensão*. Quanto mais forte a tensão, maior coerência entre os componentes.

São assim:

a) variados;

b) duráveis; ou

c) permanentes.

E formam-se, segundo suas condições, ou espontâneamente, segundo as circunstâncias, e chamam-se:

a) *grupos de facto;*

ou são intencionalmente realizados, por deliberação e premeditação dos componentes, e temos:

b) *grupos de intenção.*

Êstes grupos podem ainda ser:

a) *abertos*, quando acolhem quem nêles quer entrar;

b) *fechados*, quando impõem condições formais para que alguém nêles penetre.

A coesão dos grupos sociais pode dar-se, segundo a fôrça:

a) à base de constrangimento;

b) à base de persuasão.

Os primeiros empregam a fôrça material, os segundos fundam se no consentimento dos componentes.

E quanto à actividade, ante a sociedade, podem ainda ser:

a) *ostensivos*, quando actuam aos olhos de todos;

b) *secretos*, quando sua actividade é oculta.

Quanto à sua composição, isto é, quanto aos elementos que o formam, podem ser:

a) *simples*, quando não têm subdivisões;

b) *complexos*, quando contêm subdivisões de grupos internos mais ou menos consistentes.

Nas suas relações com outros grupos podem ser:

a) independentes, quando não se subordinam a nenhum outro grupo;

b) coordenados, quando sua ordem actua numa ordem de conjunto de outros grupos;

c) subordinados, quando sua actuação depende de outros grupos hieràrquicamente superiores, que são os

d) subordinantes.

Por isso, podem ainda ser classificados, segundo os graus de coordenação e subordinação, em:

a) superiores;

b) inferiores;

c) iguais.

Os grupos independentes não conhecem esta classificação. Os coordenados são *iguais;* os subordinados são *inferiores* e os subordinantes são os *superiores.*

ARTIGO 3

GRAUS DE INTENSIDADE E EXTENSIDADE DOS GRUPOS SOCIAIS

O grau de existência dos grupos sociais, isto é, o grau de coerência que apresentam, é um dos pontos mais importantes da Sociologia.

Quanto à coerência, podem os grupos sociais ser classificados em:

a) grupos consistentes;

b) grupos não-consistentes ou efêmeros.

Êstes grupos efêmeros são verdadeiras nebulosas sociais, desprezados muitas vêzes pelos sociólogos.

Há os que se formam à base de simpatizantes; outros têm o seu núcleo da propaganda dirigida. Os seus contornos são pouco definidos. Êles surgem na vida social e se caracterizam por girar em tôrno de algumas pessoas (à base de simpatia, por exemplo).

Nos grupos formados em tôrno da propaganda dirigida, temos os constituídos pela *opinião pública,* grupos apaixonados às vêzes, mas que fàcilmente se desfazem.

Nos grupos consistentes, podemos observar uma série de condições que revelam sua maior ou menor coerência, nas polêmicas e discussões ardentes que se travam, sem romper sua estructura, como se vê numa família, ou entre amigos.

São inegàvelmente as relações complementares positivas que fundamentam tais grupos, o que é importante.

INTENSIDADE E EXTENSIDADE DOS GRUPOS

Podemos considerar os grupos sob dois ângulos:

1) o da intensidade — o grau de coerência de sua estructura, *mais* ou *menos* coerente;

2) o da extensidade — o número de elementos componentes e a extensão que abrange, *maior* ou *menor*.

Em ambos os casos, os grupos podem sofrer modificações (de grau e de extensão), sem deixar de existir. Vamos a exemplos esclarecedores: uma seita, perseguida, pode crescer de intensidade. Num par amoroso, após o casamento, pode haver diminuições na sua intensidade afectiva. Uma multidão, de mínima intensidade, pode ser coordenada pela acção de um homem ou de um grupo activo, que formem o núcleo de coerência, dando-lhe um grau maior de intensidade.

O grau de existência de um grupo social, a sua coerência (a consistência) revela a *tensão*, de que já falamos. Essa tensão tem uma gradatividade. Ela é o grau de coerência da estructura. E aumenta ou diminui segundo as relações sociais positivas sejam maiores ou menores, e, nos grupos numerosos, segundo o grau das relações sociais complementares.

Um grupo social coeso, ao crescer, ao aumentar de extensidade, tem sempre o perigo de sofrer mudanças na intensidade, que ora pode aumentar, ora diminuir.

Há casos em que os grupos que se estendem se intensificam.

Há casos em que os grupos que se estendem diminuem de intensidade.

Também há casos inversos. Diminuição de extensidade, aumento de intensidade.

A extensidade é sempre a tensão *ex*, para fora, *ex-tensão;* intensidade é sempre a tensão *in*, para dentro, *in-tensão*, intensificação.

Um grupo social, reunido por acaso, manifesta sua emoção com arrebatamento. Aplaude ou vaia. E' capaz de atitudes extremas, mas o grau de sua existência é mínimo. E' como uma violenta chuva de verão, súbita, mas passageira. A intensidade, portanto, pode ser *momentânea* ou *perdurável*. Uma multidão, que forma um grupo social, é de grande intensidade, mas momentânea, porque lhe faltam relações positivas complementares que a estructurem. Se a mesma multidão estiver estructurada em núcleos partidários, poderá ser mais durável. E' o que vemos com a formação de grupos de opinião pública, que sao estructurados, com um núcleo, em grupos partidários de consistência maior.

As grandes sociedades vivem intensamente nos momentos de perigo e de agitação (guerras, revoluções, ante dissidências internas, etc.) porém não oferecem a constância das sociedades pequenas. Uma sociedade grande oferece vantagens, no entanto: há mais facilidade de dissipar ou conter os dissentimentos.

Os graus de uma tensão social são dados pelos seguintes elementos, cuja cooperação oferece maior consistência ao grupo social:

complementariedade — relações sociais complementares positivas;

positividade — relações sociais positivas;

consciência favorece a intensidade, mas a sua ausência, nos casos fortuitos, nos grupos momentâneos, não impede que êstes alcancem um grau elevado; a sua presença dá-lhes maior perdurabilidade;

finalidade — um grupo social tem perdurabilidade quando tende a realizar algo, isto é, quando tem intencionalidade, quando se organiza para atingir um fim;

acção — os grupos sociais inactivos perdem a consistência, enquanto, na actividade, temos maiores possibilidades de formação de um grau de consistência (tensão) maior;

teorização — é outro elemento importante na consistência de um grupo que, tendo bases éticas, ou morais, ou religiosas, ou doutrinárias de qualquer espécie, contribui para sua maior consistência;

antagonismo — a rivalidade com outros grupos pode aumentar ou não o grau de tensão de um grupo social;

indivíduos — a presença de tais ou quais indivíduos, num grupo social, pode actuar em proveito de maior ou menor consistência;

fôrça e persuasão — são elementos importantes na formação da consistência, ora aumentando a, ora diminuindo a;

subordinação, independência — em tais casos podem actuar positiva ou negativamente quanto à tensão;

coordenação é capaz de auxiliar para maior consistência do grupo social;

contôrno e circunstância — não se deve esquecer, no estudo da intensidade de um grupo social, o contôrno, formado pelo ambiente histórico-social e ecológico daquele, bem como as circunstâncias nas quais se formam, que podem cooperar para maior ou menor coerência tensional do grupo.

Podemos agora dividir os elementos acima citados em elementos *positivos*, os que cooperam para maior tensão do grupo, e *negativos*, os que cooperam para reduzir o seu grau de tensão.

Na classificação acima, podemos considerar como *constantemente positivos*:

positividade, consciência, finalidade, coordenação.

Como ora *positivos*, ora *negativos*:

complementariedade, acção, antagonismo, indivíduos, subordinação, independência, contôrno e circunstâncias.

As sociedades podem ser:

a) de facto;

b) de intenção.

Um grupo social, que se forma para alcançar um fim, e que, depois de obtido, se dissolve, é uma sociedade de intenção, como por exemplo, a de um grupo de mercadores, que equipam um navio, a de um grupo que se reúne para editar apenas alguns trabalhos dedicados a um tema, ou data, etc. Essas sociedades se dissolvem ao alcançar o fim desejado, ou quando abandonam o fim. Uma sociedade de intenção tem fôrça quando é também uma sociedade cujo fundamento principal é de facto.

A SIMBIOSE SOCIAL

Os indivíduos, componentes de um grupo social, podem ser, por sua vez, componentes de muitos outros grupos. Dessa forma, vários grupos heterogêneos, diferentes portanto, podem ser constituídos por grande parte dos mesmos indivíduos.

Estamos aqui em face de um aspecto importante, tantas vêzes descurado pelos sociólogos: a interpenetração dêsses elementos.

Na vida prática, a simples observação logo nos mostra quanto influi numa sociedade recreativa a penetração de elementos pertencentes a um grupo político, quando êsses formam um número capaz de influir na sociedade. E' fácil encontrarem-se exemplos de interpenetração dos grupos em outros, pela acção dos elementos que os compõem.

Se tais aspectos são convenientes ou não, é discussão que a Sociologia pode registrar; mas o que é importante é serem tais factos normais na esfera sociológica. Assim, na vida social, os indivíduos se separam ou se unem. E nas formações dos grupos sociais, aumentam ou diminuem a separabilidade dos indivíduos. Os cogumelos e o musgo cooperam, isto é, ajudam-se mùtuamente. E' o que se chama *simbiose*. Não se

deve confundir a simbiose com o parasitismo. O parasitismo é opositivo e negativo. A planta, que é parasita, tira para si e não dá. A simbiose é positiva, porque ambas cooperam. Há também na sociedade humana parasitismo e há simbiose. Os grupos sociais podem ser *parasitários* ou *simbióticos*, em relação a outros. Na divisão do trabalho, há simbiose, como há também entre os grupos sociais; e se esta é necessária, o parasitismo, por ser opositivo e negativo, é reprovável.

TEMA I

ARTIGO 4

A SOCIOLOGIA

A Sociologia, como se vê ante o que examinamos, é o estudo da natureza das associações humanas e das suas relações, entre si e com o contôrno bio-cósmico, ecológico, positivas, opositivas e negativas, e da influência que exercem sôbre os actos dos indivíduos e dos grupos (realizações materiais, culturais, etc.) e seus estados psicológicos.

Êste enunciado serve para pôr em evidência alguns aspectos principais da Sociologia.

Como se formam os grupos sociais, quais são seus aspectos intensistas e extensistas? Como se estabelece o grau de sua tensão (coerência)?

Tais aspectos, já os estudamos. Mas o facto social se dá no mundo, implica um contôrno ecológico. O homem vive em sociedade, no mundo. As condições, não só da natureza, como as de sua natureza biológica, são importantes para que se compreendam os factos sociais, que são também, de certo modo, factos biológicos, pois se dão entre sêres vivos. Não se dão separados do mundo da físico-química, porque implicam as coisas que compõem o contôrno cósmico (geográfico, geológico, clima, etc.). Essas relações entre os indivíduos e grupos são positivas ou opositivas e negativas, como já estudamos. Essas relações com o contôrno ecológico influem sôbre as realizações humanas, quer materiais, quer culturais.

Uma forma de produção social é condicionada sobretudo pelas condições geográficas. A pecuária só se pode estabelecer onde as condições geográficas sejam favoráveis. Só posteriormente, graças à técnica, pode o homem criar condições de contôrno favoráveis a uma forma de produção. Portanto, a forma de produção é condicionada também pelas condições geográficas. Só pode haver pesca onde há peixes. Não é possível a agricultura na zona árctica, nem a tentariam os

esquimós. As relações sociais, portanto, são dependentes também dessas condições ambientais. Elas actuam nas realizações humanas materiais e, conseqüentemente, nas culturais, que se processam fundadas nestas. A arte é uma formação cultural, por exemplo.

Convém distinguir, aqui, o *mundo da natureza* de o *mundo da cultura*.

O *mundo da natureza* é o mundo de tudo quanto surge no exterior cósmico, mas o mundo da cultura é criação do homem.

Um corpo pertence ao mundo da natureza, porque êle é por ela causado. Mas quando o homem marca nesse objecto um traço da sua vontade, do seu pensamento, quer intelectual, quer sensível, quer afectivo, êle o coloca no mundo da cultura.

O mundo da cultura é aquêle que traz a marca do espírito humano. Uma pedra, na montanha, pertence ao mundo da natureza. Transformada num paralelepípedo pertence também ao mundo da *cultura*.

O homem é natureza e é cultura.

Como natureza, é estudado pelas ciências naturais; como cultura, é estudado pelas ciências culturais.

Biològicamente, somos natureza; socialmente somos cultura. Por isso a Sociologia estuda o homem culturalmente, em suas realizações culturais, mas não pode desinteressar-se do mundo da natureza, sob pena de tornar-se numa ciência abstracta e não concreta como deve ser.

As relações humanas influem sôbre a psicologia do homem, mas a psicologia humana influi sôbre essas relações.

OS INSTINTOS SOCIAIS

Consideram-se como *instintos sociais* as propensões transmitidas por hereditariedade, relativas à vida em sociedade, como o instinto de conservação, etc.

Podemos observar nesses instintos: *fôrça* e *direcção* (vector).

A *Sociogênese* é a disciplina que estuda tais instintos. Outras chamam-na de *Paleo-sociologia*.

Chamar-se-á então de *Neo-sociologia* a disciplina que estuda a actividade social e tudo quanto decorre dêsses instintos.

Muitos proclamam a primazia da paleo-sociologia, como os que seguem as correntes do *biologismo* e do *psicologismo*, isto é, que explicam os factos sociológicos como simples factos biológicos, ou então psicológicos.

Os que proclamam a primazia da Neo-sociologia tendem a cair na forma viciosa do *sociologismo*.

O ser humano está ligado aos antepassados por um elo ancestral e sobrevive graças à presença dos *instintos parentais* (instinto de mãe, de pai).

O instinto é tema de Psicologia. Mas pode dizer-se *que é tôda tendência do indivíduo a reagir de maneira determinada numa situação determinada* (considerada, porém, em sua raiz orgânica, biológica; em suma, é a lógica dos órgãos, da vida biológica).

Costumam os sociólogos considerar duas ordens de instintos: a) os *instintos individuais* ou *egoístas* e b) *instintos sociais, altruístas*.

Entretanto, o ser humano, ao julgar a si mesmo, ou se considera totalmente bom, mas tornado mau pela vida social, como o fazem os rousseaunianos; ou considera-se totalmente mau, tornado bom, quando o é, pela acção social, como os pessimistas em geral, entre êles Freud, etc.

O optimismo do primeiro grupo e o pessimismo do segundo pecam pelo unilateralismo, que os revela como posições abstractas.

Há, no homem, impulsos *benevolentes* e *malevolentes*. E' possível que muitos neguem os primeiros e queiram explicá-los pelos segundos. Dá-se com essas explicações o que sucede com a quase totalidade delas: não explicam nada, apenas substituem o que não se sabe pelo que se sabe ainda menos.

Há um *instinto de atração* de que falam os sociólogos, o qual gesta, para êles, a *simpatia*. E' êste instinto que permite a formação da *coesão social* (tensão), por isso é êle tema de tanta importância para a Sociologia.

Mas as atrações variam no âmbito social. Uma assembléia, uma reunião de homens, pode atrair uns ao seu âmbito, mas também afastar outros.

Os tipos psicològicamente estudados por Jung, como introvertidos e extrovertidos, procederão diferentemente em face de uma assembléia. Enquanto os segundos se sentirão atraídos e estimulados, os primeiros terão tendência a afastar-se ou a permanecer inibidos, calados.

A atração social manifesta-se entre sexos, entre idades, mas, como tudo o que se refere ao homem, apresenta graus diferentes.

A simpatia é um sentimento geral (cuja origem etimológica vem de *Pathos*, em grego), e opõe-se polarmente à *antipatia*.

Tudo que intuímos no mundo, através dos nossos sentidos, tem suas ressonâncias na nossa afectividade e nos produzem *pathências* (estados afectivos), conscientes ou não.

E podem ser elas de atração, num desejo de fusão com o objecto, como é a simpatia (sentir com... padecer com...), ou de repulsa, como o é a antipatia (sentir aversão por...).

Tanto a simpatia como a antipatia têm graus.

Desde a simples congratulação ao gesto de apoio, de aprovação, de elogio, até às manifestações simpatéticas mais fortes, ao amor como manifestação máxima, vemos uma escala de graus variados. O mesmo se poderia dizer da antipatia, que alcança da simples repulsa até o ódio negro.

A simpatia tem raízes profundas na própria alma humana, no *Nous*, no espírito do homem.

E' um sentir polar, da Afectividade, que se contrapõe à Intelectualidade, como funcção do espírito humano.

Os temas da simpatia, como os da imitação no campo sociológico, exigem o estudo da Psicologia. E tais estudos tornam-se difíceis, devido às posições unilaterais que tomam os próprios psicólogos. A tendência a explicar tudo o que não se sabe, pelo que se julga que se sabe, é um terrível mal que encheu a literatura científica e filosófica do mundo de um número imenso de teorias e obras inúteis.

Na verdade nada se explica sem conexionar-se com o conjunto do conhecimento, porque nenhum facto se dá isolado da natureza, pois todos sofrem a influência e a presença de outros. A natureza é um grande facto, que nos leva a distinguir um aspecto qualitativo ou quantitativo, aqui, de outros que estão ali. Não se explica nem um nem outro senão parcialmente, porque parcialmente queremos referi-los ao que julgamos mais próximo, como as causas, factôres, etc.

Na verdade, essa explicação apenas muda de posição, porque o explicante, por sua vez, precisa ser explicado para que explique. Eis porque tudo é fatalmente um tema de filosofia, portanto, de metafísica, quer queiram compreender, ou não, os que não se dedicaram ao seu estudo.

O problema da Psicologia, aplicado à Sociologia, é de uma complexidade tal que há uma disciplina especial para estudá-lo: a *Psicologia Social*.

Esta não pode, por sua vez, desligar-se de outras disciplinas como a Filosofia. Nós, no Ocidente, construímos uma ciência fragmentária, abrindo abismos entre as disciplinas. Tornamo-nos excessivamente analíticos, e é mister, agora, que nos tornemos sintéticos, sob pena de naufragarmos (como já o está em parte o pensamento ocidental) num mar de idéias desconexionadas.

Voltando ao tema do instinto, impõe-se examinarmos alguns aspectos importantes.

Há um *instinto de conservação da espécie*, que se chama comumente de *instinto sexual*, o qual se manifesta na atração entre indivíduos de sexos diferentes.

Fala-se, ainda, em *instinto de grupo*, sôbre o qual há infindáveis discussões, geralmente abstractas e falhas de boa disciplina dialéctica.

Os grupos tendem a conservar a sua coerência.

Mas tendem também os indivíduos a agregarem-se em grupos, para naturalmente obterem maior consistência e, conseqüentemente, maior fôrça social.

Tal tendência é observável nas hordas dos símios e, possìvelmente, o homem primitivo manifestava plenamente êste instinto, que ainda sobrevive entre nós, com períodos de maior intensidade, ou não.

O homem não pode viver fora da sociedade. Dela precisa desde a sua origem, e também para o seu desenvolvimento.

Tôda associação humana revela duas propriedades fundamentais:

1) a ordem especifica;

2) a fôrça específica.

A ordem específica é revelada pela origem peculiar ao tipo de grupo, e a fôrça é uma decorrência desta.

Os instintos sociais actuam como elementos fundamentais para a fôrça de consistência dos grupos.

Os grupos tendem a durar, a permanecer, e seu grau de consistência depende do "espírito" de grupo que o reúne, que lhe dá coerência.

TEMA II

ARTIGO 1

TÉCNICA SOCIAL — GRUPOS À BASE DE FÔRÇA

Há três modos de aplicação da *técnica social*:

1) a fôrça;

2) a persuasão;

3) a troca de vantagens.

Quando modificamos a atitude e os sentimentos de outros, usando do constrangimento brutal, isto é, de fôrça material, realizamos uma *violência.*

Há o exemplo do roubo, do assassínio, e se incluem ainda os actos de defesa, quando alguém é atacado, como na legítima defesa.

Em geral, tais actos directos são os menos praticados, felizmente. Usam-se outros meios, indirectos, mais subtis até, para exercer-se ainda a *violência.* A *intimidação,* na qual não se actualiza a violência, mas se demonstra, de modo patente, que se pode empregá-la, é um dêsses meios.

Um indivíduo fraco cede fàcilmente às exigências do mais forte, sem necessidade dêste empregar a violência em acto.

Mas há aí *violência,* pelo menos potencial.

Então, podemos considerar a violência de dois modos:

1) activa — quando no momento de empregá-la;

2) potencial — quando oferece possibilidades indubitáveis de que pode ser empregada.

Exibições de fôrça, como se costumam fazer, através de paradas militares de organização policial, etc., podem *intimidar* a muitos.

Em tôda a história humana, essas exibições de fôrça foram usadas das maneiras mais diversas: guardas especiais, paradas, realizações até de violências menores para indicar as maiores possibilidades, etc.

Contra tais violências ou suas ameaças, na ordem social, há o recurso do direito, mas êste precisa estar amparado numa fôrça para que se possa impor, pois ainda não se instaurou na vida humana a nítida compreensão do que é justiça.

A fôrça, manifestada como violência, usa também meios, como o dinheiro, com o qual se podem manejar poderes disponíveis.

A história humana registra o emprêgo da violência sob todos os matizes.

A persuasão também é usada, mas quando esta falha, tende-se a recorrer à violência. Quando não se pode usar a violência, ou quando esta implica ou admite possibilidades de reações maiores, prefere-se a persuasão.

A história do colonialismo é bem patente. Os povos colonizadores usaram a persuasão. Mas, logo que encontraram defeitos nesta, não titubearam em empregar a violência como um meio de impor a sua ordem e a superioridade dos seus interêsses sôbre os povos dominados.

Mas o colonialismo tem várias formas de manifestar-se.

Ora é *activo,* impondo aos povos mais fracos o seu poder, como o fizeram a Inglaterra, França, etc. ou então é *passivo,* impondo aos povos já libertos a impressão da sua subserviência cultural às metrópoles do colonialismo, como se vê entre nós, que somos colonialistas passivos, e não acreditamos em nossas possibilidades, e só admiramos o que vem dos dominadores, como já o foi no tempo do Brasil Colônia, em que tudo o que havia de bom, mesmo feito aqui, trazia o título *do reino,* como a pimenta do reino, que nunca foi de Portugal, etc.

O emprêgo da violência apresenta-se assim através de vários modos, ora pelo emprêgo da fôrça bruta, como também por meios mais subtis, pois, na própria persuasão, está ainda velada certa violência (potencial sem dúvida), razão por que nem sempre é fácil distinguir onde termina a violência e onde começa a persuasão pròpriamente dita.

Os defensores da violência justificam-na em face de circunstâncias em que os meios de persuasão são incapazes de evitar males maiores. Todos os povos que vão à guerra justificam a violência. No entanto, é ela geradora sempre de relações sociais negativas (e opositivas).

A fôrça empregada provoca uma fôrça oposta de resistência. Tudo o que é imposto, sem o assentimento dos outros, não pode durar. Por isso não duraram as grandes violências

organizadas na história. O constrangimento pela fôrça gera a obstinação do que a sofre. O emprêgo da violência, por ser destrutivo e provocador de oposições, não pode perdurar, nem perseverar.

A persuasão, no entanto, tem um papel mais sólido na história humana, porque nela há um acôrdo, e provoca espontaneidades convergentes, que se manifestam numa acção combinada.

Ela apresenta modalidades:

a) sedução, quando explora certos prestígios ligados aos instintos, encantamento da graça e da beleza, do amor;

b) por demonstração, quando usa argumentos contra as objecções;

c) por ensinamento, quando se oferecem explicações que abrem novas perspectivas.

Embora a persuasão ofereça tantas vantagens na vida social, a lentidão de seu processo e as limitações que oferece, leva muitos a indicar suas desvantagens e a erguer panegíricos à violência.

A ameaça, apoiada pelo poder, actua logo.

Se, na verdade, o progresso da ciência e da técnica aumentam os meios de persuasão, consideram, porém, que tais benefícios são ainda limitados. Não é hoje tão necessária a fôrça para fazer um doente tomar um remédio, ou obrigar uma população a vacinar-se.

A ameaça dos perigos decorrentes é suficiente para levar muitos a *persuadirem-se* dos argumentos da ciência. Mas, nesses casos, ainda vemos o emprêgo de uma ameaça potencial.

Os grandes recursos da propaganda favorecem muito o trabalho da persuasão. Mas há veladamente, ao menos, um recurso à ameaça e à coacção moral, muitas vêzes.

Encontra-se, também, nas relações humanas a troca de vantagens ou de serviços. Consiste esta na execução de um acto em troca de outros. Neste caso, estamos em face de relações sociais *bilaterais.*

Essas trocas se processam de diversas maneiras, mas muitas delas levam implícitas a persuasão e até a violência potencial. Por exemplo, no caso de remuneração por serviços prestados, pode actuar, como na verdade actua, uma necessidade, ou a ameaça de um prejuízo maior. Muitos que trabalham e empregam seus serviços fazem-no sob o constrangimento de uma necessidade, e se aceitam uma determinada remu-

neração a tal são levados por se sentirem ameaçados de um mal maior, se se negarem aceitá-la.

A actividade não remunerada só se realiza sob fundamentos afectivos ou de índole ideal, como entre os religiosos, por exemplo. Também há exemplos de actividades efectuadas apenas por espírito de abnegação, em certas circunstâncias.

Não é difícil ver, neste ponto, quanto influem a violência, a persuasão, a troca de vantagens sôbre as idéias sociais. Pois, no processo das relações humanas, em que tais elementos estão presentes, surge a consciência de situações não julgadas justas nem convenientes. E podemos dizer que tôdas as idéias políticas fundam-se numa visão geral do carácter e do valor dêsses aspectos, que são tão importantes, e que despertam os maiores e mais apaixonados debates entre os homens.

São de relevância, também, nas relações humanas, os actos desinteressados, como os presentes, as trocas de gentilezas, etc., que têm um papel muito grande no aumento da fôrça social, tanto do indivíduo como dos grupos sociais.

OS GRUPOS À BASE DE FÔRÇA

O primeiro impulso, e o mais natural do homem, é empregar a fôrça. A sociedade mostra-nos como se formam os grupos que a empregam sôbre outros, e como muitas instituições sociais são apenas "fôrça organizada".

A maior organização de fôrça, que a sociedade actual conhece, é o Estado. E' êste o principal e até o que tenta, por todos os meios, ser o monopolizador da fôrça.

A renúncia de um conjunto de grupos sociais à fôrça, em favor de um grupo, é comum na simbiose social.

Na Sociologia, como na Política, no Direito, na História, estudam-se as origens da formação dos organismos sociais, que assumem a maior fôrça de uma sociedade, estudo que não caberia fazer aqui.

Os partidos políticos aspiram em geral a fazer-se dominadores sôbre os outros. Nada mais fácil de atingir a êsse poder do que apossando-se do organismo do Estado, que é a aspiração natural de todos os partidos políticos.

Por ser o Estado o poder que tende a monopolizar todos os poderes, é êle um órgão de manutenção da ordem estabelecida entre os grupos de uma sociedade humana. Por isso, o Estado é sempre um órgão conservador, e assim se torna até

quando dêle se apossa um grupo político, que desposa idéias revolucionárias. O Estado foi, é, e será um órgão de conservação, mais intensamente conservador, ou menos, porém, conservador sempre.

Por usar a fôrça, sua acção persuasiva é mínima. Os homens, quando ocupam uma posição de mando estatal, tendem, naturalmente, ao emprêgo da fôrça em vez da persuasão. Por ser o Estado um órgão abstracto e permitir aos detentores do poder o uso da fôrça é êle preponderantemente *violento*.

E até quando o Estado, em mãos de grupos políticos, desejosos de realizar algo novo, inicia uma obra de modificação social, os malogros têm sido mais pronunciados e evidentes que os bons resultados. Vejam-se os exemplos de Pedro o Grande, de Frederico II e José II e, no decorrer do século XVIII, nos governos mediterrâneos da Europa, em que os malogros foram muito maiores que os bons resultados. Em nossos dias, vemos os exemplos da Alemanha e da Itália fascistas e da Rússia marxista, que não puderam realizar o que pretendiam os seus anteriores defensores.

O caso russo é de uma evidência palmar. Basta que se leia a literatura dos marxistas antes da revolução e tudo quanto previam, para que se veja a disparidade imensa dos factos actuais com o que foi então profetizado. Como justificativa, alegam as circunstâncias históricas, mas esquecem que tais circunstâncias não foram nem de leve previstas por seus defensores, o que revela a falta de uma visão clara da realidade. Entre os marxistas, antes da revolução, era heresia admitir-se que o Estado se tornaria uma ditadura monopolizadora do poder, e brutal. No entanto, são os próprios marxistas que procuram justificar o malôgro de suas idéias em face da realidade dos factos. Êstes provam que as suas idéias não correspondiam aos mesmos, conseqüentemente evidenciam a fraqueza de seu método de interpretar e de realizar a história.

A tendência natural do Estado, quando organizado, é ampliar seu poder de interferência na ordem social e nas relações entre os indivíduos e grupos.

O Estado legisla, governa, intervém, dirige.

ARTIGO 2

GRUPOS À BASE DE PERSUASÃO

O estudo sociológico dos grupos à base de persuasão exige um exame prévio dos valores. Os valores, na filosofia moderna, oferecem um grande campo para investigações filosóficas. A Axiologia é a disciplina filosófica (de *axiós*, em grego, valor), que tem por objecto o estudo dos valores, sob todos os aspectos. Não se deve confundir o valor com a qualidade. Êste livro, por exemplo, é azul. Se dêle se tirar o azul, êle perderá a côr actual para ter outra qualquer. Mas o valor, que se dá ou não, a algo, não implica nenhuma modificação exterior nem interior ao facto. Ao afirmar-se que um livro é bom ou é mau (bom e mau são valores), o livro em nada é modificado, nem se lhe acrescenta nem se lhe tira nada.

Os grupos, à base de persuasão, formam-se quando há valores comuns, e quando há relações sociais positivas, as quais implicam algo conforme às conveniências das partes. E' que ambas as partes querem ser e são favorecidas.

Há um valor comum que interessa e determina a concordância dos actos e dos sentimentos de ambas as partes. E' êsse valor comum que dá unidade ao grupo.

Já vimos que, na sociedade, podemos distinguir duas técnicas: a *técnica social* e a *técnica industrial*. A primeira refere-se aos meios sistemáticos empregados para alcançar, como fins, relações humanas, tais como a transmissão de idéias e opiniões, temores e esperanças (palavras, gestos, etc.). A técnica industrial é aquela que consiste nos meios sistemáticos de transformar os bens da natureza, a fim de satisfazerem necessidades humanas.

Entre as técnicas sociais, temos uma que merece a maior atenção: a *técnica da persuasão*. Em que consiste ela? Consiste em uma das partes usar meios capazes de convencer a outra de que não há razões de oposição nem de separação, e

que o desejado por uma das partes deve, por sua vez, ser desejado pela outra.

São variados os meios de persuasão. Entre êles podemos citar argumentos, gestos, palavras, atitudes, observações, disposições simpáticas na apresentação do desejado (propaganda, etc.). Nessa persuasão, entra o intuito de fazer ver à outra parte que há vantagens em troca (como o "camelot" que apregoa as grandes virtudes do que vende), que há possibilidades de bens futuros a serem alcançados (como procedem as religiões, etc.).

Inegàvelmente, é a persuasão o modo mais comumente usado. Quando um partido político oferece um programa ou apresenta homens capazes de executar os desejos das multidões, quer persuadir os eleitores. A habilidade da propaganda poderá aumentar a confiança de que realmente o partido é o que corresponde aos valores apreciados pelos eleitores.

Entre os valores capazes de promover a formação dos grupos, podemos descrever os seguintes:

1) *valores morais.*

Exercem êstes um poder extraordinário para influir os sentimentos e as opiniões dos outros.

2) *Os valores estéticos.*

Têm êstes um poder menor, contudo importante em muitas relações humanas. Os valores estéticos (belo, harmônico, sublime, etc.), influem em muitas relações.

Os grupos de opinião que se formam, e que têm tão grande papel na vida humana, são realizados através da convergência dos esforços de certos elementos. Não têm muita consistência, porque lhes falta a unidade interior. Também não têm precisão em seus contornos, em seus limites.

Quando êsses grupos se formam, sob a base de idéias, revelam maior consistência, maior grau de existência; são mais *intensos* (tensão para dentro, consistência, unidade mais sólida).

Nesses grupos encontramos:

3) *valores ideológicos.*

Êstes se fundam em concepções do mundo, ou em idéias, não só políticas, como científicas, filosóficas, etc.

4) *Os valores religiosos.*

Merecem um estudo especial, pois a história nos mostra o grande e eminente papel que exerceram as religiões na história da humanidade.

Tôda religião se julga com a verdade, pois tôdas afirmam que seus princípios foram revelados pela divindade a homens escolhidos. Por outro lado, é comum, as religiões considerarem as outras falsas, julgando-se cada uma a única possuidora da verdade. São as religiões, típicos grupos de persuasão, apesar de usarem também de outros meios, como ameaças, temores de castigos supraterrenos e até terrenos, em certas ocasiões históricas, quando dispõem elas do poder temporal. Fundam-se em crenças, em idéias, em concepções gerais do mundo e de um ultra-mundo, que representam uma série de valores comuns, apreciados e desejados pelos elementos componentes. Nas religiões encontramos ainda grupos de persuasão que se formam, fundados nas idéias religiosas, e que se hostilizam por todos os meios, julgando-se, cada um, como o melhor intérprete das verdades religiosas, e acusando-se mùtuamente de heréticos, etc. E' o mesmo espetáculo que também se assiste dentro dos partidos políticos, que são, em geral, grupos à base de trocas de vantagens.

Nas relações sociais religiosas, temos a complementariedade dada pela divindade, que actua nessas relações, marcando-lhes características próprias e específicas.

GRUPOS À BASE DE TROCAS

Na vida econômica, é onde melhor se apresenta a formação de grupos à base de trocas de vantagens.

Encontramos também, nos grupos religiosos, trocas de vantagens, como, por exemplo, as que os sacerdotes recebem para atender às suas necessidades, etc. Tal facto não caracteriza pròpriamente os grupos religiosos, que se formam sob a base de persuasão.

Numa família, grupo social importante, já não assistimos essa troca de vantagens, pois são grupos fundados sôbre outros valores, como os familiais, que incluem os éticos, afectivos, etc.

Entre os grupos econômicos, que são os correspondentes a esta terceira classificação, encontramos:

a) emprêsas que têm um ganho como fim imediato, como verificamos numa exploração agrícola, comercial ou industrial;

b) os sindicatos profissionais, de patrões e de assalariados, que surgem das actividades econômicas, e são es-

timulados por estas, bem como corporações, os partidos políticos com programas nìtidamente econômicos e até classes sociais, mais ou menos estructuradas e com certa coerência tensional.

São êsses grupos fundados sobretudo em *valores econômicos.*

Se, nêles, a persuasão tem um grande papel, não é esta suficiente para caracterizá-los, pois os fins almejados são sempre o *ganho* em sentido econômico.

HIERARQUIA SOCIAL

O funcionamento dêsses grupos e a especialização dos elementos que nêles tomam parte, permitem, aos poucos, que se estructurem, na sociedade, classes, castas, que se diferenciam segundo essas mesmas relações.

Assim, encontramos em tôdas as culturas humanas a estructuração, além da base da família, com a hierarquia natural que nela se forma entre pai, mãe e filhos, hierarquias também de ordem religiosa, e as políticas no funcionamento dos grupos à base de trocas de vantagens (classes econômicas). Tôdas essas hierarquias têm um papel importante no desenvolvimento da história humana, pois dos choques que provocam, dos antagonismos que despertam, em função das relações sociais opositivas, são engendradoras de idéias, que entre si disputam uma seqüência de valores, como religiosos, éticos, morais, econômicos, etc.

Surgem assim *ideologias* (e conseqüentemente valores ideológicos), que procuram justificar o grau mais elevado da hierarquia, bem como outras que procuram justificar o anseio dos grupos de hierarquia menor à ascenção dos altos postos, como, ainda, de ideologias que negam os direitos ou os valores dos grupos hierárquicos superiores, como até de qualquer disposiçao hierárquica dos elementos sociais, que são julgados, através de valores de tôdas as espécies. Tôda hierarquia, que é a ordem da graduação das autoridades, quer religiosas, militares, burocráticas, etc., exige sempre três ordens principais:

a) superiores;

b) iguais;

c) inferiores.

Os grupos sociais são múltiplos. E segundo a graduação de autoridade, conhecem êles hierarquias diferentes. Quando

a coordenação dos grupos se faz horizontalmente, temos a classe, como é freqüentemente considerado.

As classes são compostas de indivíduos que se reconhecem como pares (iguais), e constituem uma tensão social, mais ou menos coerente, segundo o grau de consciência que têm de sua situação social.

As classes formam, por sua vez, uma hierarquia de classes, havendo classes superiores e inferiores. O enclassamento não se faz, como se sabe, por disposição voluntária dos indivíduos, senão raramente. Poucos podem escolher a sua classe, pois em geral se nasce numa classe. Quando há possibilidades de passar de uma para outra, estamos nas sociedades de *enclassamento aberto,* como a sociedade actual no Ocidente. Outras, porém, como a hindu, tornam quase impossível a passagem de uma classe inferior para uma superior. São de *enclassamento fechado.*

Há em tôdas as classes uma tendência ascensional, tendência que se verifica nos indivíduos, que nem sempre se conformam com a situação inferior de sua classe.

Outros, consideram injusta a situação de superioridade de uma classe, e desejam *nivelá-las,* ou até liquidar com elas, construindo uma sociedade sem classes, como pretendem muitos socialistas.

TEMA II

ARTIGO 3

EXAME DE RELAÇÕES SOCIAIS POSITIVAS E NEGATIVAS, NOS GRUPOS SOCIAIS

Assim como há relações sociais positivas e negativas entre os indivíduos que compõem uma sociedade, há também relações de tais espécies entre os grupos sociais.

Na simbiose social, verifica-se que há grupos que se associam, favorecendo-se mùtuamente, como os há que se antagonizam com outros, chegando até a destruir-se. Na simbiose social, há, assim, relações positivas e negativas.

Entre grupos sociais, formados à base de fôrça, como entre Estados, os interêsses das partes podem antagonizar-se, como se verifica freqüentemente.

Em grupos sociais, formados à base de trocas, como as emprêsas econômicas, também se verificam tais factos, na concorrência para exemplificar. Pode-se também verificar o antagonismo entre grupos de forma diferente, entre um de fôrça e outro de persuasão, ou à base de trocas.

As oposições, que surgem, são *antagonistas,* quando os interêsses, revelados pelo tender dêsses grupos, encontram, no outro, um obstáculo que ora os limita, ora os destrói. Tais antagonismos revelam-se desde as lutas de grupos, até à guerra civil ou à guerra entre Estados. Os conflitos, que surgem, alcançam tôda a gama da luta.

Assim como se devem considerar presentes, no facto social, todos os factôres que cooperam para formá-lo, também se devem considerar tais factôres como presentes no antagonismo que se processa. E do mesmo modo que não se pode explicar o facto social apenas pelos factôres biológicos, nem pelos psicológicos, nem pelos ecológicos, nem pelos histórico-sociais, não se pode explicar o antagonismo apenas por um dêsses factôres, pois, em graus menores ou maiores de intensidade, actuam sempre todos êles. Assim, naquele que fuzila o desarmado, o

seu acto não é explicado apenas pelo factor social, porque há aí a presença, também, do factor técnico, que é um resultado da combinação de muitos outros factôres. Pode-se até dizer que, em cada facto social, está sempre presente tôda a gama dos factôres. Um facto social, considerado singularmente, jamais exclui a totalidade da actuação dos outros factôres, embora alguns sejam menos intensos que outros. Uma explicação parcial é sempre uma explicação abstracta.

No antagonismo, ora há uma relação social negativa unilateral, como no que ataca a vítima, ora bilateral, como na luta entre facções. A finalidade da luta é aniquilar a relação social negativa bilateral, finalidade para a qual tendem os grupos antagonistas, que encontram, um no outro, um obstáculo.

No antagonismo, podem surgir relações sociais positivas após a victória de um grupo sôbre outro, como podem dar-se também entre antagonistas, quando em face de um terceiro grupo que lhes é rival, como o caso de uma nação, dividida por uma luta interna, em que os grupos se reúnem para combater um inimigo comum, exterior.

As leis, que se instituem na sociedade, tendem normalmente a evitar tais antagonismos, ou, pelo menos, minorar os seus efeitos.

Visualizados no tempo, tais antagonismos podem ser perdurantes ou passageiros. Quanto à intensidade, são mais ou menos intensos, agudos ou atenuados. Nos primeiros, há maior dificuldade de estabelecimento de relações sociais positivas, enquanto o contrário se dá no segundo caso.

Pode ademais o antagonismo ser latente ou manifesto. No primeiro, nao há ainda a precipitação da luta, como se dá no segundo. Há apenas um conjunto de condições, que proporcionam o possível conflito. Quando um pequeno facto precipita acontecimentos maiores, como a demissão de um operário ao precipitar uma greve geral, é preciso considerar que os factôres de tal acontecimento estavam latentes, pois não se poderia compreender a extensão de um antagonismo dêsses, apenas pelo primeiro facto.

Antagonismos manifestos podem ser mínimos, mas, para que alcancem uma extensão maior, impõe-se um antagonismo latente, prolongado ou não.

Onde há sociedade humana, há, de certo modo, antagonismo nas diversas formas que se manifestam, pois êles se revelam na vida familiar, entre pais e filhos, entre cônjuges, entre indivíduos, e entre grupos sociais.

Como o interêsse da parte, no grupo social, é obstaculizado pelo interêsse de outra parte, os antagonismos sociais são inevitáveis. Por essa razão, uma solução social, que alcançasse um estado sem antagonismos é simplesmente utópica. Mas já não é utópica a possibilidade de efectivar-se uma ordem social que minore tais antagonismos e que os reduza sensìvelmente.

Basta que se atente para os sentimentos humanos, para as emoções transeuntes por que passa o indivíduo, para que se compreenda que os antagonismos são inevitáveis, embora diminuíveis. Sendo o homem sujeito à inveja, ao ciúme, à simpatia e à antipatia, ao amor e ao desdém, etc., compreende-se que os antagonismos acompanham-no sempre.

A oposição dos interêsses (que são vários e diversos) gera os antagonismos. O estudo dos factôres dos conflitos antagonistas merece exame especial, o que faremos mais adiante. Desta forma compreende-se que as relações sociais negativas, sendo normalmente presentes na sociedade humana, pelo que já verificamos, podem ser elas prolongadas ou diminuídas, agudizadas ou atenuadas.

Tais antagonismos geram efeitos directos e efeitos indirectos. Directos são os que se reduzem ao campo dos elementos antagônicos. Indirectos, os que actuam sôbre os restantes grupos sociais, não antagonizados nos conflitos. E como êstes são muitas vêzes prejudiciais aos grupos não participantes dos conflitos, intervêm êstes, muitas vêzes, ora para minorar os antagonismos, ora para circunscrevê-los, ora para aboli-los. E' o que se verifica na luta entre facções na sociedade, ou entre nações, etc.

Ademais, como a ordem social tende, em sua finalidade ética, não só ao bem do indivíduo, como ao do grupo e da humanidade, é natural que o homem se tenha preocupado sempre com os antagonismos, e que seja um ideal humano o aboli-los.

Não se realiza sempre a victória apenas em detrimento do vencido, pois há casos em que o vencedor sofre também dos males da luta. As guerras destructivas, que vimos assistindo, dão-nos um exemplo disso. E como as sociedades humanas são naturalmente egoístas, e os conflitos sociais já não se circunscrevem ao âmbito dos antagonistas, é compreensível, em parte, um interêsse maior daqueles que procuram empregar meios para evitá-los, sem que, com isso, se negue a acção que surge de um ímpeto idealístico, ou até religioso, buscando evitá-los.

Tendem os conflitos dessa espécie a gerar outros, propagar-se e transformar-se em antagonismos de aspectos diferentes. Tendem os antagonistas a associar-se, quando em face de um antagonismo comum, como já exemplificamos. Formam-se, então, alianças, coalizões, o que se pode dar em ambos os lados antagônicos, como verificamos nas guerras de religião. Às vêzes, o antagonismo dos grupos é tão intenso que êles permanecem separados durante o conflito, embora enfrentando um antagonista externo comum, como se viu na guerra civil espanhola, no cêrco de Jerusalém por Tito, em que as facções judias, que lutavam contra os romanos, lutavam internamente umas contra as outras.

Portanto, na reunião, na coalizão, na aliança de grupos antagônicos contra um inimigo comum, essa pode dar-se apenas *na luta*, como se dava entre anarquistas e comunistas na revolução espanhola, unidos apenas na luta contra os franquistas, mas mantendo aceso o conflito que surgia, internamente, do seu antagonismo.

Observa-se, ademais, que, quando há antagonismos de mais de dois têrmos, como a luta entre três antagonistas, há uma tendência a unirem-se dois, limitando o conflito entre dois têrmos. Tais antagonismos podem desaparecer no tocante a um têrmo e a outro em estado manifesto, mas pode permanecer latente, como sucedeu, nesta última guerra, em que a Rússia e os aliados ocidentais uniram-se para combater o nazismo, mas virtualizaram o antagonismo latente, que eclodiu, depois, da derrota do fascismo.

Por outro lado, um conflito entre grupos antagonistas pode provocar outros antagonismos entre grupos que não são têrmo do primeiro conflito. Assim, a luta entre duas facções pode proporcionar pretextos para os grupos ou indivíduos, pertencentes a grupos, que não são têrmos do conflito, tenham motivos de antagonismo manifesto, como a revolução, num país, pode provocar modificações políticas importantes em outro, e também conflitos entre facções partidárias, diferentes, quanto às suas ideologias, das que se acham em luta naquele outro país.

Há casos de conflitos generalizados entre antagonistas, como num naufrágio, em que todos procuram apenas salvar-se e entram em luta uns com os outros. Mas, nesses casos, são possíveis e se dão rápidas alianças táticas, manifestações instantâneas de apoio mútuo, no intuito de se salvarem as partes, pelo auxílio que uma pode prestar à outra. Na sociedade

humana, tais conflitos são passageiros, pois se fôssem permanentes haveria a possibilidade da extinção da mesma.

Por outro lado, um antagonismo atenuado pode agravar-se e, de passageiro que poderia ser, tornar-se permanente. Mas, nesses casos, há sempre a presença de outros factôres, que se achavam virtualizados. E' que já havia um antagonismo latente, que se desabrocha devido à eclosão do conflito que, em si, é atenuado, mas que, pelo acrescentamento de outras causas, pode tornar-se agudo e permanente.

E' a presença de tais factos que provoca os desejos de paz social permanente e profunda, e do desaparecimento de todos os motivos de antagonismo. E como entre êsses estão as hierarquias, os interêsses de classe, os Estados, as nações, as línguas, etc., deseja-se aniquilar tais diferenciações no intuito de alcançar aquêle estado em que a paz, por falta de motivos antagonizantes, poder-se-ia instaurar na sociedade.

A paz surge quando os possíveis antagonistas se encontram num instante de equilíbrio.

Entre nações, a paz surge pelo equilíbrio das oposições, devido à ausência de motivos de perturbação. Dá-se a contenção das fôrças opostas que não se antagonizam portanto. Na paz, gerada pelo amor, como a que se dá entre sêres individuais ou colectividades, como as religiosas, é ela produto do equilíbrio procurado pelos possíveis antagonistas, que renunciam à oposição, por um motivo mais elevado, por um amor mais alto.

O que desejamos ressaltar de modo inequívoco é o papel da oposição na vida social.

Na oposição, há duas positividades que se enfrentam:

posição *ob* posição

elas se colocam *ob* (ante), uma à outra. Mas, nesse enfrentar-se, há uma polaridade meramente relativa, como há uma resistência oferecida pelo oposto e até o actuar contrário de um ao outro. Na oposição, em que as posições, além de se defrontarem, procuram exercer uma ou ambas um poder superior sôbre a outra, temos um antagonismo. E quando êste se encarniça, a ponto de prejudicar uma das partes, a ponto de diminuir valores de uma das partes, ou de ambas, temos a hostilidade, que apresenta uma gradação variada, até ao encarniçamento, tendendo à destruição da parte oposta.

Examinado bem êste aspecto, vê-se que, em tôda a vida social, nas relações sociais, há a presença da oposição. Pode-se até dizer que tôda relação social surge de uma oposição, pois a categoria da relação implica a antecedência da categoria da oposição. Na relação são imprescindíveis, pelo menos, dois têrmos opostos, postos *ob* um ao outro.

Mas essas oposições são antagônicas, quando um dos têrmos da relação social tende a impor um poder sôbre o outro, ou influindo ou resistindo. Ora, nas relações humanas positivas, há oposição sem antagonismo. Nas relações sociais negativas, o antagonismo conseqüentemente se evidencia.

Nas relações sociais negativas, há, desde a restrição ao desenvolvimento normal do processo de uma das partes, devido à actuação ou resistência da outra, até à destruição de uma das partes pela acção aniquiladora da outra.

Dêsse modo, vê-se que as relações sociais negativas estão sempre presentes na ordem social e são inevitáveis, embora se possam minorar e até fazer desaparecer seus graus intensistas mais exagerados.

O egoísmo humano, as fraquezas naturais do ser humano, não impedem que até nas manifestações da amizade, do amor e da cooperação haja relações sociais negativas, haja antagonismos.

Por isso, a política, quando tomada em seu genuíno sentido, como arte de conduzir as coisas humanas, não pode desejar anular, para sempre, os antagonismos, nem poderá jamais liquidá-los, mas pode pelo menos atenuá-los.

Os antagonismos, quando se agravam, tornam-se hostis, pois os têrmos antagônicos exercem seu poder um sôbre o outro, ou sôbre um só, que tem o papel passivo, para dominá-lo, dirigi-lo ou destruí-lo até . Todos nós temos patente a gama dessa intensidade de hostilização nos factos da vida comum, entre indivíduos, como, na História, entre povos e Estados.

No antagonismo é imprescindível que os têrmos antagonizantes tenham um ponto comum, pois do contrário aquêle seria impossível. E' imprescindível que os têrmos se encontrem numa determinada *via*. Não haverá antagonismo entre dois indivíduos, um na medicina outro no esporte, se não fôr o médico esportista ou o esportista médico, ou em algo que seja comum a ambos, por exemplo, na fama, no renome, no aplauso popular. Tem de haver, sempre, algo em comum para que os têrmos se antagonizem.

No antagonismo hostil, deve-se considerar o que ataca e o que se defende, pois um é hostilizado pelo outro ou ambos se hostilizam.

No antagonismo hostil manifesto, trava-se o *conflito*. Se no antagonismo esportivo são dadas às partes as mesmas condições, já o mesmo não se dá nos conflitos sociais, em que as partes podem estar em condições muito diversas.

Se há a via, o ponto de encontro, as condições e os fins das partes em conflito podem ser diversos. O que *ataca* tende a realizar a mudança de algo, enquanto o que *se defende* tende a permanecer no estado em que está.

Mas, no decorrer do conflito, as posições podem modificar-se, pois o que se defende ataca, como o que ataca, defende-se.

Os antagonismos sociais são inevitáveis, como são inevitáveis as relações sociais negativas, mas o que é possível estabelecer-se, e em grau cada vez maior, são as relações sociais positivas.

Não poderia a Sociologia ter por fim apenas um estudo das relações sociais. Sendo, como deve ser, não apenas uma ciência teórica, mas também prática, e tendo como finalidade dar ao homem o conhecimento do facto social, deve tender também para o aumento constante das relações sociais positivas e para a reducção máxima possível das relações sociais negativas.

No campo das idéias políticas, verificamos que os partidos pretendem estabelecer ou propor normas capazes de assegurar tais fins. O mesmo papel coube e cabe também às religiões. Mas, enquanto aquêles permanecem apenas no campo da imanência social, as religiões penetram no transcendental.

Como o uso da fôrça constrange mais ràpidamente aquêles que a sofrem à obediência, os grupos sociais e, sobretudo, as sociedades humanas, em todos os tempos, procuraram empregar todos os meios que as habilitassem a aumentar a fôrça social.

Mas se a fôrça é, em certos casos, tão hábil para demover, tende ela muitas vêzes a degenerar-se e enfraquecer-se pelo uso constante, bem como o de provocar, por parte de outros, o aumento de sua fôrça para enfrentar o poder do adversário.

Ademais a fôrça, empregada nas relações sociais, facilita a formação de relações sociais negativas, enquanto a persuasão tende a formar relações sociais positivas.

A persuasão, como já vimos, consiste em mover outro a estar de acôrdo com certas resoluções ou sentimentos, e emprega todos os meios que lhe são adequados, como a demonstração, a sedução, o ensino, combinando êsses aspectos com outros, como a graça, a beleza, a eloqüência, etc.

Na persuasão, não há o uso da violência (da *vis*) e, inegàvelmente, seria a melhor forma que se poderia desejar para o domínio justo dos homens. Mas, oferece ela certas deficiências, como lentidão no processo e os limites do seu emprêgo. Já a fôrça pode obter a concordância imediatamente. Ademais, o grau de persuadibilidade dos outros é relativo. Há resistências. E' por tais motivos que o indivíduo e os grupos sociais tendem a empregar tantas vêzes a fôrça para obter o que desejam.

O progresso da técnica e da ciência, a cultura mais desenvolvida, são meios de persuasão, e têm favorecido o seu desenvolvimento, embora certas resistências, que ainda perduram, não tenham permitido a obtenção de melhores frutos. Nem todos estão aptos a receber os argumentos, a compreendê-los. Um certo irracionalismo sempre domina, e muito, a vontade humana.

Ademais, à proporção que o progresso da ciência e do saber aumenta os meios de persuasão, aumentam também argumentos opostos, que podem ser esgrimidos para evitar aquela, e favorecer a posição de resistência.

A troca de vantagens e de serviços tem um papel importante na vida social. Essa forma é mais bilateral, porque, nela, há trocas entre as partes, e uma delas pode recusar o que a outra oferece. Se não há essa possibilidade, estamos em face de um constrangimento. Para a melhor ordem nas relações sociais, pois predominariam então as relações sociais positivas, a combinação da persuasão com a troca seria a desejável. Realmente representaria um grande progresso do homem o abandono da fôrça e o aumento da persuasão e das trocas, o que não é impossível, pois os factos históricos e o exame das diversas colectividades sociais, mostram-no ser alcançável.

A técnica da persuasão tem um papel importantíssimo na vida social. O próprio Estado a usa muitas vêzes, sobretudo nos regimes democráticos. E poder-se-ia dizer que é na aplicação dessa técnica e na das trocas, que estaria a forma mais elevada de uma organização social.

Na persuasão, os têrmos, que a factoram, funcionam do seguinte modo: um tem o papel de proponente e o outro de aceitante. E há persuasão quando o segundo aceita o querer do outro, como seu próprio querer. Há combinações da técnica da persuasão com a técnica da troca. Quem oferece algo em troca de algo, persuade ao que aceita, que êle dará com justiça algo que é seu para obter algo que deseja.

Na troca, é mister que ambas as partes se persuadam de que é ela vantajosa; do contrário, se se emprega a fôrça, haverá constrangimento ou intimidação. O que paga um preço demasiadamente elevado por algo, forçado pela necessidade, experimenta um constrangimento. E, em tais casos, temos o exemplo da fôrça instaurada, pois uma das partes é obrigada a aceitar o que propõe a outra, sem ser persuadida.

A persuasão se realiza através da argumentação, da demonstração, da apresentação de vantagens, etc. Conseqüentemente, tôda persuasão exige a presença de valores aceitos por ambas as partes. Êsses valores podem ser éticos, lógicos, religiosos, utilitários, estéticos, místicos, etc.

Em face dêsses valores, a persuasão se processa segundo graus. As multidões, por exemplo, são mais fàcilmente persuadidas pelos valores utilitários do que pelos éticos.

Em tôrno dêsses valores, formam-se os *grupos de opinião*, grupos de uma tensão muitas vêzes bem intensa, e, apesar de passageiros, exercem, nalguns momentos, uma actuação intensista muito grande.

Apesar de não apresentarem limites bem nítidos, e serem de duração precária, são, no entanto, de grande intensidade nas suas actuações. Observa-se fàcilmente o papel de tais grupos durante os períodos de agitação intelectual ou política, às vésperas de eleições, cuja actuação é intensa, mas que desaparecem logo que passam os motivos que os geraram.

Há, assim, grupos que se formam em tôrno de idéias, de princípios filosóficos e ideológicos, políticos ou sociais, estéticos, esportivos, éticos e religiosos, que muitas vêzes se entrosam, formando correntes de opinião, que exercem um papel importante em certos momentos históricos.

Entre os grupos de opinião, fundados à base de persuasão, há os de maior e menor duração, de maior ou menor intensidade. Pode-se observar que tais grupos encontram sua fôrça social na proporção em que se fundam em valores mais ou menos estabelecidos, mais ou menos aceitos.

As sociedades fundadas sôbre o *consensus* religioso são sociedades à base de persuasão mais sólidas. O que dá coesão a essas sociedades é o conjunto dos valores religiosos.

O mesmo pode-se observar em tôda e qualquer sociedade ou grupo, fundados à base de persuasão. E' que o grau da coesão é dado pelos valores aceitos, e segundo a intensidade em que são êles vividos.

Inegàvelmente, a hostilidade de grupos adversos pode exacerbar a fé nos valores aceitos, e a luta pode ser um estimulante para a coesão do grupo, como também de seu enfraquecimento e dissolução. Há aí, sem dúvida, a influência de um factor caracterológico muito importante. Os grupos de opinião, hostilizados, coerenciam-se cada vez mais na razão do carácter também de seus elementos componentes. Se se trata de um grupo religioso, em que predominam elementos hieráticos, a hostilidade só pode aguçar a resistência e a coesão. Essa mesma regra pode-se aplicar em outros sectores, pois um grupo à base de persuasão sob valores utilitários é coerente e forte na proporção do carácter utilitário de mercador dos elementos componentes. E, na adversidade, poderá coerenciar-se muito mais, o que não se dará se caracterològicamente os elementos componentes forem levemente mercadores ou empreendedores (tipos de empresários).

Se dentro dêles houver um grande grau de aristocratismo, próprio dos conquistadores, pode assumir as feições de um grupo activíssimo e dominador, que exercerá seu poder e influirá sôbre outros.

Nos grupos de persuasão, em suma, a influência dos factôres caracterológicos é de magno significado, e a actuação heterogênea dos tipos, por nós examinados, tem um papel importantíssimo, pois do grau tipológico presente nos elementos componentes, podem-se compreender os motivos das diversas actuações. Mas, nossa posição é dialéctica, e, como tal, sabe que o tipológico depende, por sua vez, de uma cooperação de factôres emergentes e predisponentes que, numa determinada raça, exercem um papel modelador dos diversos tipos. Mas, aqui, já penetraríamos num terreno que, pela sua especificidade, exige trabalhos especiais (1).

Sôbre êste tema assim nos referimos em "Filosofia da Crise":

(1) Estudamos êste tema em "Filosofia e História da Cultura", pois aí o examinamos, segundo a esfera antropológica.

"Em tôda e qualquer sociedade, independentemente da sua estructura econômica ou social, podemos ver, fundados no temperamento humano e nos aspectos caracterológicos, que há sempre lugar para a classificação de quatro tipos:

1) aquêles que têm uma tendência acentuada para o transcendental, para o místico, para ver além das coisas o que as coisas *calam*, e, conseqüentemente, com acentuado impulso religioso, com manifestações virtuosas muito mais intensas que outros; homens virtuosos, ascéticos, sacerdotais, etc., eminentemente virtuosos;

2) aquêles que revelam acentuadamente um ímpeto agressivo, empreendedor de façanhas desinteressadas, amando mais a acção pela acção, desejosos de realizar actos que estão além dos interêsses utilitários, orgulhosos de sua fôrça, de sua combatividade, de sua agressividade (guerreiros, pioneiros, cavaleiros andantes, caçadores, que mais se orgulham do que fazem do que pròpriamente dos proventos obtidos, etc.), eminentemente aristocratas.

Nesses dois tipos, a escala de valores é hieràrquicamente diferente. Nos primeiros sobressaem os valores de ordem religiosa e ética, enquanto nos segundos sobressaem os valores de ordem ético-aristocrática.

3) o daqueles em que predominam os valores utilitários, que tendem a organizar a produção e as trocas, mais hábeis para as realizações econômicas e à ordem não pròpriamente guerreira, mas a do trabalho, e que assumem a direção da produção ou da distribuição e trocas com outras colectividades; e finalmente a

4) o daqueles que acentuadamente obedecem, prestam, serviços, executam ordens, e que revelam certa incapacidade para autonomizar-se e tendem a ser servidores dos três anteriores.

Em todos os sêres humanos há essa emergência e, individualmente, em cada um, ela se dá em graus intensistamente menores ou maiores. Todos nós somos êsses quatro tipos, com graus diferentes. E a acentuação dêsses graus revela o que somos. Tal não impede que muitas vêzes alguém esteja numa funcção social que não corresponde perfeitamente à sua tendência principal. Estamos, aqui, em face de marginais, de inadaptados, de extraviados, que sùbitamente se rebelam, revelando o que são, dadas certas circunstâncias predisponentes.

A estructuração das classes sociais se processa pela precipitação provocada pela predisponência. Nesta, incluímos o histórico-social, o que nos permite compreender a variância das actualizações históricas. Em suma, a emergência se actualiza nas modais proporcionais à predisponência. E esta é a razão por que uma explicação meramente materialístico-histórica, como a que efectua, por exemplo, o marxismo, não alcança concretamente a gestação das classes sociais, porque as vê como produtos de uma estructura meramente econômica, desprezando o papel importante que exerce a emergência".

DAS CLASSES SOCIAIS

A diferenciação provocada pela lei da divisão do trabalho precipita a diferenciação das *classes sociais*.

Classe é um conjunto de indivíduos que exercem a mesma funcção econômica ou social, tendo, por isso, interêsses comuns.

A origem das classes sociais é tema, não só da Economia (no referente às classes econômicas), mas também da Sociologia (classes sociais em geral), como da Ética, como disciplina que engloba aquelas.

E' verdade que entre os estudiosos de tal matéria nem sempre o têrmo tem um sentido bem nítido. Às vêzes é tomado em sentido amplo, como posição, estágio, grau social.

Na Economia, há os que as consideram distinguidas em duas apenas, como a burguesia e o proletariado, classificando-as pela posse ou a privação dos meios de producção. A burguesia é a classe que tem a posse dos meios de producção, e o proletariado a que dêles carece.

Muito longe iríamos se desejássemos apresentar aqui a longa polêmica e as controvérsias que têm surgido no tocante a êste tema, tão importante na Sociologia.

Mas, um estudo das classes sociais, deve partir de um ponto de vista mais concreto, seguindo assim as linhas que expomos.

Sabemos que os indivíduos humanos apresentam caracteres, peculiaridades, que não os distinguem entre si, como por sua vez, manifestam uma *desigualdade* evidente.

Além das diferenças de ordem física, biológica e bionômica, há diferenças de ordem psicológica. Ademais os factôres predisponentes, como os ecológicos e os histórico-sociais favorecem a acentuação dessas diferenças, que não podem ser desprezadas.

Partindo dessas diferenças entre os sêres humanos, compreendemos fàcilmente que a sua *igualização* não se poderia processar em *todos* os sectores, o que é importante.

Reproduzimos a seguir o que examinamos, embora por alto, em nossa "Filosofia da Crise", e que é tema para maiores e mais pormenorizadas análises, em nossa "Filosofia e História da Cultura".

Essas diferenciações, verificáveis em todos os períodos da história humana, e em todos os grupos sociais e sociedades, podem *preceder* à estratificação das classes econômicas, como se verifica nas sociedades de cultura mais elevada.

Na verdade, cada ser humano é, de certo modo, o hierático, o aristocrata, o mercador e o servidor, mas em graus diversos, o que permite estabelecer as diferenciações que gestam a grande heterogeneidade humana.

Um mercador (industrial, productor) pode ter uma dose aristocrática tão forte, que o torna um pioneiro, um idealista de determinada funcção econômica, como um Mauá, que, em sua vida, não era movido apenas pelo lucro, mas também pela glória e pelo bem público.

— O tipo hierático tende predominantemente a adquirir a veneração;

— o tipo aristocrático tende para a glória;

— o tipo mercador para o lucro;

— o servidor para a utilidade imediata.

Os dois primeiros não são preponderantemente imediatistas, enquanto os dois últimos o são.

Mas, como em cada um de nós, há o hierático, o aristocrático, o mercador e o utilitário imediatista, em graus maiores ou menores, há assim proletários aristocráticos e idealistas, proletários místicos, proletários mercadores, que aspiram aburguesar-se, assim como há hieráticos aristocráticos, hieráticos também mercadores e servidores, podendo, dêste modo, estabelecer-se tôda uma gama ilimitada de tipos intermediários e combinados, segundo as diversas complementariedades e os graus intensistas.

Se há pessoas que revelam, com uma nitidez muito grande, o seu tipo, actualizando os aspectos psicológicos e os caracteres de uma dessas classificações, há outras que as revelam com-

binadas em graus às vêzes tão iguais, que nos surgem com as aparências da incoerência.

Assim o hierático, embora tenha os seus momentos de penetração mais profunda e transcendental, não deixa de ter uma dose forte de utilitarismo em certas circunstâncias, como aquêle que luta pela honra, pela fama e pelo renome superior, conhece seus momentos de utilitarismo extremado.

Ao se processar, numa sociedade humana, a divisão do trabalho, que surge pela exigência da satisfação das necessidades, e pela actuação dos factôres ecológicos e histórico-sociais, as classes sociais se precipitam e se estructuram pela sedimentação dos indivíduos que, psicològicamente, revelam a acentuação de um dêsses tipos. E como os sêres humanos possuem tais caracteres em graus diversos, podemos fàcilmente compreender as heterogeneidades que aí se revelam.

Dêsse modo, a funcção social ou econômica polariza a classe e oferece o interêsse comum. E' o *ponto de identificação.*

As heterogeneidades psicológicas evidenciam o *ponto de diferenciação.*

Dêste modo, se todos os proletários (desde que os consideremos como tais aquêles que servem, prestam serviços e têm um interêsse utilitário imediato, que é a satisfação das necessidades mais elementares da vida, mas que estão privados dos meios de producção) têm êles um interêsse comum, há, entre êles, os que são movidos, não só por tais motivos, mas por outros, o que os heterogeneíza. Identificam-se no interêsse comum; diferenciam-se nos caracteres que lhes são próprios. O mesmo se pode estabelecer quanto aos aristocratas, aos mercadores e aos hieráticos.

Os ideais de igualização social só se poderiam realizar no campo do interêsse comum, no campo da identificação, não no campo da diferenciação.

Querer realizá-lo neste é uma utopia, porque as diferenças humanas são de uma ordem que escapa à acção da política, quer seja econômica, quer seja social.

Cometer-se-ia um êrro, se outra coisa se pretendesse. Seria querer amoldar os sêres humanos à regra, e não estas aos sêres humanos.

Há uma tendência marcante, em nossa época, que consiste em querer nivelar as classes, pela destruição das heterogeneidades. Se fundamentarmos, como nós o fazemos, as classes também nos tipos caracterológicos e psicológicos, que acima

examinamos, essa nivelação, levada a extremos, é impossível. Mas, se considerarmos do ponto de identificação, outra é a possibilidade.

Um rápido exame logo nos mostrará que o homem hierático pode ser um aristocrata, um empreendedor e um servidor. Se em seus gestos e atitudes revela a sua marca (carácter), pode êle, socialmente considerando-se, nivelar-se aos outros, no que é nivelável, e não mais.

Os ideais, que movimentam a sociedade moderna, são inegàvelmente êsses, pois as diferenças sociais, fundadas nessa heterogeneidade tipológica e caracterológica, fundamenta as classes e estamentos sociais, e quando estas dispõem do *kratos,* o poder social, geram relações sociais negativas, as quais são factôres de antagonismos hostis e de lutas encarniçadas.

Compreenderem-se mùtuamente os homens, e respeitarem as suas condições tipológicas e caracterológicas, seria o primeiro caminho que abriria as portas à conquista de uma paz social, como tivemos ocasião de precisar anteriormente. A injustiça social avulta quando os grupos de estágio heterogêneo dispõem do *kratos* social e podem abusar de seu poder, concedendo a si mesmos direitos e fruições, que representam verdadeiras relações sociais negativas, em detrimento dos grupos cràticamente mais frágeis, o que gera os ressentimentos e ódios sociais, fomentadores, não só do antagonismo, como das lutas de classe, que ora observamos.

Um ideal humano, que aspire a uma perfeição possível do homem, não será realizado pela liquidação das diferenciações tipológicas e caracterológicas, mas pela compreensão dos deveres e direitos de cada estágio caracterológico, sem que a êle se mescle um direito de usufruir exageradamente dos bens sociais, em detrimento dos outros estágios.

Mas, para que um tal sociedade surgisse, seria mister que o *kratos* social não pertencesse aos grupos e, sim, à sociedade como um todo, e que fôsse êle distribuído de tal modo que nenhum estágio, estamento, grupo social pudesse exorbitar-se no uso do poder.

Os homens então se nivelariam pelo nivelável, e não à custa do aniquilamento do que lhes é peculiar.

O êrro das idéias socializantes de nossa época está em não compreenderem elas essa realidade que expomos, e procurarem a solução pelo emprêgo do *kratos* a favor de uma classe, procurando nivelar os homens pelo estamento mais baixo, quando o verdadeiro ideal só poderia ser aquêle que respeitasse as de-

sigualdades humanas, as pusesse ao serviço do bem comum, sem que os valores mais altos de um estamento servissem de argumento para justificar o emprêgo do *kratos* a seu favor.

Na verdade, todos os homens, sejam de que tipo forem, nivelam-se na necessidade comum do utilitário imediato. Mas, como os bens imprescindíveis para a satisfação das necessidades humanas não são apenas êsses, seria um êrro palmar nivelar os homens por aí. Há necessidades do empreendedor-utilitário, do aristocrata, do hierático, que não as tem o servidor comum, pelo menos num grau tão intenso como o têm aquêles. Para que tais sêres gozem da satisfação normal de suas necessidades é imprescindível que haja bens capazes de satisfazê-las. Mas a satisfação de tais necessidades não deve ser à custa das satisfações dos de grau inferior. Se o hierático necessita de bens que aplaquem as suas necessidades espirituais, das quais não necessita o servidor, deve tê-las, mas não à custa daquele. O verdadeiro equilíbrio social só poderia ser conseguido nesse sentido, e não noutro. Não se trata de transformar todos os homens em meros servidores, para que a nivelação seja obtida, mas em dar a todos, *segundo as suas necessidades.*

Só nesse sentido a genuína máxima socialista de todos os tempos: *a cada um segundo a sua necessidade e de cada um segundo a sua capacidade,* seria justa.

ARTIGO 1

DA AUTORIDADE SOCIAL

Impõe-se que reproduzamos esta passagem de Tomás de Aquino:

"Sendo natural ao homem o viver em sociedade, é necessário que haja entre êles algo pelo qual a multidão seja regida. Porque, ao existir reunidos muitos homens, se cada um provisse a si mesmo, segundo seu privado parecer e conveniência, e não houvesse quem cuidasse das coisas pertencentes ao bem comum, dissolver-se-ia a multidão em diversas partes, da mesma maneira que se dissolveria o corpo do homem ou de qualquer outro animal, se não existisse, no organismo, uma fôrça directiva ou governativa comum (*vis regitiva communis*), que se aplicasse ao bem comum de todos os membros. Considerando tal coisa, disse Salomão: *Onde não há governador se dissipará o povo.* E isso pela seguinte razão: porque há entre os homens *algo próprio* ou individual e *algo comum;* e quanto a êste último se unem, mas quanto ao primeiro diferem e discrepam; e o que é causa de discrepância não pode ser de união. Portanto, é necessário que, ademais do que os impulsiona e move ao bem particular de cada um, haja algo que os mova ao bem comum de todos. Pelo qual vemos que em tôda pluralidade de coisas, que estão ordenadas à unidade, encontra-se alguma que rege as demais" (*De Regimine principum* Lib. I, cap. I).

Glosemos, primeiramente, as palavras de Tomás de Aquino.

Em seu sentido mais amplo, autoridade seria o princípio formal que reduz as partes de uma totalidade a uma unidade superior. Neste sentido, autoridade seria a forma tensional de uma totalidade, que submete as partes ao interêsse do todo. Pela lei da harmonia, que examinamos em nossos livros, vemos que, numa totalidade coerente (tensão), as partes opostas, que a compõem, estão analogadas, isto é, têm um ponto de identi-

ficação comum, apesar de suas distinções, e a funcção de cada parte, que é subsidiária, subordina-se à normal dada pela totalidade. Dêsse modo, as partes funcionam, independentemente do que são, como indivíduos isolados, segundo uma normal, que é dada pelo todo, ao qual se subordinam. Seguem assim, em seus processos activos e passivos, o interêsse da totalidade. Quando as partes de uma totalidade procedem dêsse modo, o todo forma uma *harmonia*. Nesse sentido amplo, a autoridade seria a gestadora dessa harmonia; seria a forma que unifica num todo coerente e simples as partes heterogêneas.

Partindo da heterogeneidade humana, o que a unifica numa totalidade será a autoridade. Se o conceito de autoridade social fôsse entendido sempre assim, fácil seria resolver os conflitos que surgem, mas, infelizmente, não é êsse pròpriamente o sentido predominante, pois o mais comum é considerá-la o poder que impõe uma forma a uma totalidade, unificando coactivamente as partes heterogêneas, para que tendam a um interêsse determinado, que nem sempre é comum.

Se considerarmos aquêle tipo de autoridade como a justa e perfeita, o que realmente é, as outras espécies de autoridade, que procuram submeter as partes ao interêsse que aquela dá, podem ser, e o são, comumente na história, viciosas.

Examinemos ainda mais, antes de estabelecermos a análise das diversas maneiras como surge a autoridade na vida social.

A imprescindibilidade da autoridade surge da existência de facto da heterogeneidade humana. Como os sêres humanos se diferenciam, se antagonizam, devido aos impulsos de seus interêsses individuais ou de grupos, há necessidade de *submetê-los* a uma normal, que seja de *interêsse comum*. O poder, que actua com essa funcção, é a autoridade, a qual encontra, na heterogeneidade humana, a sua justificação. Pois se não fôsse assim, tendendo cada um para a satisfação de seus interêsses, os antagonismos seriam crescentes e os mais poderosos detruiriam ou prejudicariam os mais fracos, ou a sociedade se dissolveria em grupos, ou até em indivíduos, num conflito de todos contra todos.

Êste ponto de vista merece, contudo, que se examinem certas distinções, necessárias para melhor compreensão.

Se partirmos de que o ser humano é um indivíduo que não encontra naturalmente nada em comum com seus semelhantes, a imposição da unidade pela autoridade estará absolutamente

justificada. Nesse caso, o homem seria o lôbo do homem (*homo lupus hominis*, de Hobbes). Ora tal não é verdade.

O apoio-mútuo é evidente, e tem suas raízes na emergência humana. A mãe cuida do filho, e *identifica-se* com êle. Presta-lhe todo o apoio, e é capaz das mais belas abnegações, isso não só entre os sêres humanos como até entre os animais superiores. Ademais, entre êstes mesmos se evidencia que o macho procede de modo a conseguir os bens necessários que aplaquem as necessidades, não só da fêmea como da prole. O leão caça, alimenta-se, satisfaz as suas necessidades individuais, mas leva, também, o necessário para o sustento de sua companheira e de sua prole.

Ademais, os animais revelam, em muitos momentos, exemplos de apoio-mútuo, que seria longo enumerar. Há, portanto, na emergência biológica e psicológica, exemplos de identificação. Portanto, não se afirme, com o exagêro que se costuma verificar, que as diferenciações humanas sejam tão poderosas, que a unificação dos interêsses só se possa conseguir por meios *coactivos*, isto é, que reduzam a um só acto os actos diversos e contrastantes.

Encontram assim, naturalmente, os indivíduos pontos comuns, capazes de assegurar uma *identificação* entre os homens, pois o egoísmo humano não é tão forte que impeça totalmente uma situação de comunhão entre aquêles.

A *vis regitiva communis* não é apenas aquela que se estabelece pelo *kratos social*, mas pode ser por uma coacção moral, como se observa em sociedades primitivas, sem que se dê a ausência, a privação de um poder, que é exercido em certos aspectos e em certos domínios, pelo macho, como se verifica entre os animais; ou como o pátrio poder, exercido pelo chefe natural da família humana.

Reconhece Tomás de Aquino que há entre os homens *algo próprio* e *algo comum*. *Os homens* unem-se quanto a êste, mas discrepam quanto ao primeiro. Ora, como o que gera a discrepância não pode ser factor de união, impõe-se um factor de união que deve ser impôsto, pois o que move ao bem particular de cada um não move ao bem comum de todos. A autoridade impõe-se para realizar essa moção para o bem comum.

Estudando a autoridade, Cathrein afirma que não é ela forma substancial da sociedade, como o seria a alma, por exemplo, na concepção espiritualista, pois essa é que dá a unidade

ao corpo; em suma: a alma é a forma do corpo. Para aquêle autor, a autoridade é uma *propriedade que resulta necessàriamente daquela*. A sociedade pode ser considerada perfeita, independentemente da autoridade, que lhe é de certo modo posterior.

Para outros autores, como Schiffini e Taparelli, a autoridade é a verdadeira forma da sociedade; é, em suma, o que a especifica. Não é um resultado daquela, mas a razão de ser daquela. Onde há sociedade humana, há autoridade. Sem esta, aquela é impossível, pois não poderia constituir-se. Não é assim a autoridade algo posterior à união dos indivíduos, mas é, pelo influxo dela e pela sua presença, que os indivíduos se unem socialmente. Sem ela, não haveria unidade social. Para Taparelli é a autoridade o princípio intrínseco e essencial da unidade, que a faz tender para o movimento e conservação. Do mesmo modo que é impossível existir um ser sem seus princípios intrínsecos essenciais, não pode existir uma sociedade humana sem a autoridade, que é quem a informa. Esta nasce, portanto, simultâneamente com a sociedade, e erram os que pretendem separar autoridade e sociedade, dando a uma prioridade sôbre a outra.

Para essa concepção, a matéria da sociedade é constituída pelos indivíduos humanos; a forma é a autoridade. O perigo dessa doutrina está em posteriormente servir de fundamento a tôda e qualquer espécie de autoridade. E' esta a razão que nos move a levar mais adiante o exame dêste tema, tão importante sobretudo nos dias de hoje.

Ao estudarmos os grupos sociais, vimos que êstes se formam, quando se dão relações sociais positivas complementares. Sem o têrmo comum, que as complemente, não se forma o grupo social. No caso da mãe e filhos, é aquela que complementa as relações entre êles. E, nos animais superiores, verificamos, do mesmo modo, essa complementação nos casais de animais e seus descendentes.

Para que se estructure um grupo social, há necessidade de um têrmo comum. E êsse têrmo comum está presente em tôdas as formas tensionais que surgem no campo da sociologia, ou seja das relações sociais.

Numa fila de ônibus, há um *têrmo comum* que unifica os seus componentes: o tender para o uso de um serviço que é o mesmo para todos. E' êsse têrmo comum que dá a unidade ao grupo, o qual terá maior ou menor consistência, maior

ou menor coerência, na proporção do papel que exerce o têrmo comum.

Em serem servidores e privados dos meios de producção é que está o têrmo comum dos proletários. E' êsse têrmo comum que os *identifica*.

E poderíamos ir ainda mais adiante, e procurar outros exemplos, o que já se torna desnecessário, depois que acentuamos os aspectos acima.

Se examinarmos a tensão de um grupo social, e o grau de sua coerência (de *cum* e *haerens*, de *haereo*, estar pegado, unido), verificamos que êsse é proporcional ao que *coacta* o grupo, isto é, o que une, o que co-*erencia* os têrmos que o compõem. Ora, o têrmo comum é um interêsse comum, um determinado interêsse de todos os elementos do grupo; em suma: o interêsse de que todos participam. À proporção que o ponto de interêsse é maior, ou maiores são êsses pontos de interêsse em que todos participam, maiores são as possibilidades de coerência do grupo.

Portanto, a normal, à qual se subordinam as partes, é dada pelo *têrmo comum*.

Ora, a finalidade do grupo é alcançar a plenitude do têrmo comum ou assegurar a posse do mesmo ou a sua conservação ou ampliação.

Assim, o têrmo comum, que coerencia uma fila de ônibus, é o uso do mesmo. E se se estabelece uma ordem nessa fila, de modo que os primeiros a chegarem tenham preferência sôbre os retardatários, já temos aqui um aspecto que surge posteriormente, e que cabe analisar-se depois. Mas, se uma multiplicidade de pessoas acorre para alcançar um ônibus, há, em todos, um *têrmo comum*. O grupo accidental, que está formado agora, é um grupo com certa coerência. Mas se há uma luta acirrada, que travam entre si os indivíduos para chegarem em primeiro lugar, uns impondo aos outros a sua fôrça, para postergá-los, é que se dá aí a eclosão de outros aspectos que não impedem que se reconheça, naquele grupo, um certo grau de coerência. *Portanto, a forma do grupo não é a autoridade, mas o têrmo comum que o informa.*

Outras análises se tornam necessárias para que se possam alcançar oportunamente aspectos mais importantes.

Se dois sêres humanos primitivos, de sexo diferente, se unem, há um têrmo comum entre êles: a satisfação de uma necessidade biológica, a sexual. A unidade formada por ambos é coerenciada por essa finalidade, que lhes é comum. Formam

uma parelha social, com relações sociais, que constituem uma totalidade, unificados por um têrmo comum.

Essa unidade perdura por um estreitamento das relações entre a parelha, com relativa assistência mútua, que pode apresentar graus diversos, segundo a estructura esquemática psicológica dos indivíduos, o que pouco importa. Mas um têrmo comum surge aqui: a necessidade da cooperação, não só para a satisfação de uma, mas de várias necessidades biológicas, tanto a sexual, como a de alimentação, e também outras de carácter psicológico estructural e super-estructural.

Com o surgimento da prole, há o têrmo comum da mãe, que complementa as relações sociais entre os filhos, e o do pai, como elemento econômico e guia pedagógico mais experimentado e mais forte. O grupo social coerencia se por êsses têrmos comuns, cuja heterogeneidade permite compreender a heterogeneidade de tais grupos. O exercício do poder, por parte da mãe, sôbre o filho, e, do pai, sôbre todos, surge, no processamento da formação do grupo, como surge o do poder físico do homem sôbre a mulher, no casal. Não é, portanto, a autoridade, no sentido de poder, que é a forma do grupo, mas sim algo que surge do grupo.

Se considerarmos que o têrmo comum, que coerencia os grupos sociais, é o que se deve chamar de autoridade, temos, então, de distinguir êsse têrmo. Neste caso, teríamos de dizer que autoridade é a capacidade de ser autor, a capacidade de gerar, de formar. Ora, realmente é o têrmo comum que gera, que é autor do grupo, pois sem êle não há grupo social. Neste caso, univocamos a autoridade e o têrmo comum, o que não viria, de modo algum, favorecer àqueles que, posteriormente, desejam emprestar uma divinização a tôda e qualquer espécie de autoridade, até as de mera atribuição.

Vimos que os grupos sociais fundam-se com finalidades expressas. O têrmo comum é que subordina as partes aos interêsses da totalidade formada, que tende para a consecução dêsse têrmo comum. Êsse é o princípio essencial intrínseco do grupo, porque lhe dá a forma, e o princípio essencial extrínseco seria a finalidade para a qual tende a unidade. E' em nome dêsse têrmo comum que o homem, por ser um animal racional, estabelece normas de conduta para as partes componentes do grupo. Desviar-se dêsse princípio intrínseco, como seja a conservação, a fôrça de coerência, de coesão do grupo, diminuir o seu poder, criar óbices à sua constituição, etc., são erros e devem ser antecedentemente proibidos, defesos (*pro-hibere*, de *habere*). Tudo quanto desvie do princípio essencial extrínseco (finalidade), como criar óbices à consecução da finalidade, opor obstáculos, etc., são erros que são proibidos pelo grupo.

A autoridade, portanto, em sua primeva origem, está aí. O emprêgo de um poder para executar os dois aspectos, o intrínseco e o extrínseco, é algo que já se opõe, é algo que se estabelece com o emprêgo da *vis*, da fôrça, e nos casos de desvio, com a sancção. Essa segunda autoridade não pode e não deve ser confundida com a primeira. Essa segunda é posterior àquela. A primeira preside à formação do grupo; a segunda sobrevém posteriormente.

Feita essa distinção, verifica-se desde logo, que há positividade no pensamento daqueles que afirmam que a autoridade é contemporânea ao grupo social, pois se referem à primeira (o têrmo comum que coerencia o grupo) ; os que afirmam que a autoridade é posterior, como Cathrein, referem-se à segunda.

Com essa distinção, torna-se mais fácil estudar o problema da autoridade na Sociologia e, desde que se evite a confusão entre ambas, outras confusões não poderão surgir se o pensamento fôr rectamente conduzido.

A autoridade, de que falava Tomás de Aquino, é a segunda, a qual é imprescindível pelos motivos que êle apontou.

Quando o Pe. Antoine, no "Cours d'Économie Sociale", cap. I, art. 2, diz:

"Mas como nenhuma sociedade pode subsistir nem permanecer se não há quem presida a todos e mova a cada um com o mesmo impulso eficaz e encaminhe ao bem comum, segue-se daí ser necessária a tôda sociedade de homens uma autoridade que a governe; autoridade que, com a própria sociedade, surge e emana da natureza, e, portanto, do próprio Deus, que é o seu autor. *De onde se conclui que o poder público por si mesmo, ou essencialmente considerado, não provém senão de Deus.* Porque só Deus é o próprio verdadeiro e Supremo Senhor das coisas, ao qual tôdas necessàriamente estão sujeitas e devem obedecer e servir, até tal ponto que, todos os que têm direito de mandar, de nenhum outro recebem se não de Deus, Príncipe Sumo e Soberano de todos: *Não há poder que não proceda de Deus*".

Sabemos que êste é o pensamento social da Igreja, mas é êle passível de uma crítica, que passaremos a fazer.

Em primeiro lugar, é preciso distinguir o que se entende por sociedade. Se se trata de grupos sociais, sabemos que êsses se formam quando há relações sociais complementares, e o que os complementa é o têrmo comum, que dá a forma, isto é, a lei de proporcionalidade intrínseca do grupo, e o para que tende intrínseca e extrìnsecamente.

Essa é a primeira autoridade, que já estudamos, porque é ela o *autor do grupo*. Se se trata de uma sociedade complexa, isto é, que reúne grupos sociais de formas diversas, impõe-se outra distinção. Se a sociedade é formada por um têrmo comum, que unifica a todos, porque todos têm em comum um mesmo interêsse, o que é autor da sociedade é ainda um têrmo comum. Se a coerência da sociedade emana de um poder heterônomo a ela, estamos em face de uma autoridade heterônoma.

A sociedade pode ser formada não apenas para a realização da finalidade intrínseca e extrínseca aos grupos que a compõem, mas também à finalidade, que lhe é estranha em grande parte, como seja, a uma casta ou classe social, como no caso dos estados polìticamente organizados.

No caso do grupo social, o que preside e move o grupo, é a autoridade do têrmo comum. Saltar desta para a segunda autoridade, imposta pelas circunstâncias, pelas condições predisponentes, é um sofisma comum. A segunda autoridade, que já exerce o *kratos* social, surge da deficiência do poder de coerência do têrmo comum; é produto de uma fraqueza.

O têrmo comum emana da natureza do homem. E emanando esta de Deus, essa autoridade emana de Deus. Mas a segunda autoridade emana da impossibilidade real ou não de um grupo social realizar as suas finalidades, e daí a necessidade de se lhe impor quem o presida e o dirija.

Essa segunda autoridade emana pròximamente da deficiência humana. Se aquela tem a seu favor a necessidade directa da natureza, a segunda tem a sua necessidade fundamentada na fraqueza do grupo social. E não se poderia negar que há grupos sociais, perfeitamente coerenciados, sem a necessidade dessa segunda autoridade, bastando-lhe a primeira. Se tal facto nunca se desse, poder-se-ia concluir que a segunda autoridade decorre da essência do grupo. Mas, não esqueçamos que há um adágio filosófico que diz: o deficiente não decorre da essência; é accidental. E' algo que acontece à primeira. Conseqüentemente, essa segunda autoridade é accidental e, como tal, não é absolutamente necessária, mas apenas relativamente necessária.

* * *

Distinguidas essas espécies de autoridade, uma série de pretensos erros, tantas vêzes acusados por sociólogos e políticos, não o são; e outros, considerados verdades, deixam-no de ser.

Constituída a sociedade pela coordenação de grupos sociais heterogêneos, tem ela um têrmo comum ao qual se subordinam muitos outros, constituindo um *complexo comum*. As deficiências humanas impedem que a coerência e o funccionar dessa sociedade sejam perfeitos. Impõe-se aí a instituição da *autoridade* civil, da investidura de um poder que realize, que presida, que mova à execução das finalidades intrínsecas e extrínsecas da sociedade.

Como a deficiência não pode ser essência de coisa alguma, e como a natureza de algo é fundada no que é presente, não no que é ausente, essa autoridade segunda decorre dela, e não da primeira.

Quando um grupo social não tem coerência bastante para realizar o têrmo comum, pode permitir e instituir, autônomamente, o poder (*kratos*), a autoridade sôbre o grupo. A primeira é a autoridade do grupo; a segunda, a autoridade sôbre o grupo. A primeira é da sua intrinsecidade; a segunda lhe é aposta; de certo modo extrínseca ao têrmo comum. E o uso do poder cinge-se, e apenas ao complemento dêsse têrmo comum.

Se essa segunda natureza surge de uma deficiência, esta é uma deficiência da natureza. E a natureza deficiente é aquela que não existe na plenitude de si mesma. A segunda autoridade é de certo modo *monstruosa*.

Se ela surge de uma deficiência, e sendo a deficiência um mal, tôda fraqueza da natureza é um mal, e essa segunda autoridade é um mal. E se essa deficiência é inevitável, é ela um mal inevitável. Se essa deficiência fôr necessária, será um mal necessário.

Ora, a deficiência, numa natureza, não é necessária, porque a natureza tem tudo quanto é imprescindível para ser o que é. A deficiência, como já vimos, é algo accidental, e, portanto, não é da necessidade da natureza. Sua necessidade é relativa e não absoluta.

Assim, quando José Maria Llovera, em sua "Sociologia Cristiana", conclui que o estado político é imprescindível à sociedade humana, poderá dizer que o é pela deficiência da natureza da sociedade, mas não decorrente da sua essência, assim como o pecar não é da essência humana, mas da sua deficiência.

Realizar com plenitude a natureza humana é alcançar o estado de não pecado, como realizar a plenitude da natureza da sociedade é alcançar o estado em que ela seria coerenciada apenas pela primeira autoridade, a do têrmo comum.

Quando, ao analisar o anarquismo, aquêle autor, depois de afirmar que essa doutrina nega a legitimidade da existência do Estado, que nêle não vê senão uma *instituição histórica*, tolerável apenas como um *mal necessário*, e chamado a desaparecer, no dia em que, graças ao progresso e à cultura dos povos, não existam mais perturbações jurídicas que o tornam necessário, e para cuja repressão aquêle existe e exclusivamente, passando, então, a sociedade a ser uma *grande confederação de corporações ou comunidades autônomas*, acusando aquela doutrina de êrro, engana-se êle. Porque, se essa segunda autoridade surge da deficiência, ela não é da essência da sociedade, não sendo, portanto, absolutamente necessária. O pecado não é absolutamente necessário ao homem, já salvo em Cristo, mas relativamente necessário devido à sua fraqueza. E assim como tem o homem meios de alcançar a plenitude de si mesmo, e pelo menos de desejá-la, também o tem a sociedade. Considerando-se o Estado uma instituição histórica, que é, e um mal não necessário, impõe-se reconhecer que o seu desaparecimento se daria com a realização plena da natureza de sociedade. São os factôres contrários, que actuam por deficiência daquela. São a fraqueza e a deficiência humanas que o geram. E', portanto, tolerável, mas um ideal humano só pode ser superiormente humano quando deseja realizar o homem em sua plenitude, e a sociedade em sua plenitude. E essa só se daria quando reinasse apenas aquela primeira autoridade, já que a segunda decorre de não ser aquela plena em sua actuação.

Logo, o anarquismo, quando rectamente compreendido, representa um ideal que tem um fundamento. E êsse fundamento está em que a essência deve ser capaz de alcançar a plenitude possível de sua espécie, pode, pelo menos, melhorar, e deve ser êsse um desejo e uma aspiração do homem.

Sendo a segunda autoridade uma decorrência da deficiência, combatê-la, extirpá-la pelo aumento da proficiência

humana, é marchar para essa plenitude. Conseqüentemente, o anarquismo legìtimamente considerado, seria aquela acção que tendesse para tal fim. Se, no entanto, há nos que se intitulam anarquistas, a ilusão de que é possível alcançar êsse estado imediatamente, bastando apenas destruir a segunda autoridade, estamos em face de outro êrro que, pela excessividade de uma posição, não considerou devidamente a realidade.

Seria necessário considerar que a perfectibilidade humana não é virtual e sim actual. Neste caso, já os homens seriam, e são capazes, de realizar plenamente a segunda autoridade. Se em certos grupos tal pode ser realizado, já não o pode numa heterogeneidade de grupos tão diversos, pois devemos considerar a esquemática humana já actualizada, a qual impede a plenitude dêsse desejo e dessa aspiração.

Não há um suficiente poder no têrmo comum, que coerencie uma sociedade, para enfrentar o que se lhe opõe. O homem não atingiu essa perfeição. Mas, também, não se pode dizer que não possa atingi-la. E como ela representaria o bem mais elevado da sua espécie, èticamente deve-se procurar atingi-lo.

Encontraria aqui o anarquismo, quando rectamente considerado, uma base ética para a sua actuação. Mas essa deveria cingir-se ao campo das possibilidades humanas actuais, isto é, fundadas na virtualidade actual do homem, e não querer afirmar que sejam desde já alcançáveis. O êrro dos anarquistas em geral foi êste, e daí terem caído em certo descrédito. Também por partirem de premissas tão falsas julgaram alguns que, pelo emprêgo da violência, poderiam atingir aquêle estágio que seria a negação de tôda violência.

Negavam-se, assim, a si mesmos. Mas, se tanto erraram, em suas linhas gerais, a sua posição é segura, pois, do ângulo cristão, do ângulo genuìnamente de Cristo, temos de reconhecer que o verdadeiro ideal humano é alcançar a plenitude do homem, realizando plenamente a primeira autoridade. Tudo o que se empreende normalmente nesse sentido não se afasta do cristianismo. Os excessos de alguns grupos de terroristas, que são anarquistas viciosos, e até certo ponto negadores dos próprios postulados, não invalidam o que há de sério nessa doutrina, que merece melhores estudos. E dizemos melhores estudos porque ela é *refutada* com argumentos errôneos e, sobretudo, por pessoas totalmente ignorantes do seu conteúdo, que realizam uma verdadeira *ignoratio elenchi*, pois criam uma caricatura para fàcilmente destruí-la depois. Mas é preciso

dar de crédito a êsses refutadores os erros cometidos pelos defensores de tal doutrina, que dão argumentos poderosos aos adversários, pela maneira primária e falsa de considerarem os veros fundamentos de uma posição, que é mais séria do que muitos julgam, e que ainda há de provocar (e num futuro não muito remoto) as mais extensas e mais profundas controvérsias que o homem jamais colocou sôbre a mesa do saber.

* * *

Estabelecido que a primacial autoridade é a do têrmo comum, verifica-se haver no pensamento rousseauniano certo fundamento, quando afirma a soberania popular em que a segunda autoridade, a investida, a de investidura, exerce, delegada pela vontade geral, manifestada no grupo e na sociedade, como conjunto de grupos heterogêneos. Assim, o Estado representa a vontade geral do povo soberano. Os perigos, que decorrem dessa concepção, já os salientamos, mas não é possível deixar de reconhecer certa positividade em seu pensamento.

A primacial autoridade, que é a do têrmo comum, distingue-se da do *kratos*, do poder de investidura, no qual alguém se investe ou nêle é investido.

Essa autoridade segunda é subjectiva. A primeira é a forma da autoridade; a segunda é do sujeito que dela é investido.

Para uns, não há sociedade sem autoridade formal e subjectiva. Verificamos que a primeira é imprescindível, mas que a segunda não é necessária. Neste ponto, porém, caberia ainda discussões sôbre a possibilidade de organizar essa autoridade de investidura, sem as ocorrências dos abusos que surgem na sociedade civil.

A autoridade civil, a do Estado, não é um prolongamento do pátrio poder, porque a sociedade não é uma família de maior extensão. Neste caso, como a família seria formada de indivíduos, elemento imediato da sociedade seria êste, o que nos levaria à concepção individualista e mecânica da sociedade como um conjunto de átomos agregados, o que não é.

Nem o é a família, pois esta é ainda um conjunto de grupos sociais, com suas tensões próprias: a entre pai e mãe, a entre pai e filhos, a entre mãe e filhos, a entre filhos, e as dos filhos entre si. Há, numa família, um conjunto de grupos

sociais, cuja coesão é mais ou menos intensa, na qual os elementos componentes actuam de modo diverso de o que realizam quando são constituintes de outros grupos. A mãe actua em relação ao filho, diferentemente do que actua em relação ao pai, etc. Há reacções psicológicas, modos de proceder, atitudes que se distinguem. O mesmo indivíduo é "outro" quando faz parte de outro grupo, pois seu processo psicológico apresenta modificações. Por isso nós nunca somos nós mesmos em tôda a sua extensão e intensidade.

Ora, a sociedade é constituída de conjuntos tensionais, de grupos sociais diversos, não ligados todos pelos laços do sangue e do parentesco. Não é um aglomerado atômico de indivíduos, mas uma grande tensão que unifica, sob certos aspectos, a totalidade dos indivíduos.

Deriva a autoridade investida, portanto, do consentimento da sociedade, pois só ela poderia concedê-lo, do contrário a ela seria impôsto. Duas concepções disputam aqui se o poder (*kratos*) provém, mediata ou imediatamente, da comunidade. No primeiro caso, haveria abdicação do poder por parte da comunidade em benefício do poder investido. No segundo, afirma-se que êsse segundo poder não havia antes, mas que é adquirido, porque dêle se necessitava.

Essa segunda posição é mais consentânea com o que examinamos até aqui.

O poder, que se estabelece sôbre a comunidade, pode ser impôsto de fora, ou por conquista, ou por directo consentimento da comunidade, mas, em qualquer caso, desprezando as suas origens, é a sua validez dada por êsse consentimento, pois é êle que é o princípio próximo da investidura do poder. O que tem o poder sôbre uma comunidade, e que o exerce por imposição, só o tem legìtimamente, quando há o consentimento da comunidade e representa êle o *têrmo comum* desta.

Como essa autoridade-social (*kratos*) *pode* realizar-se de diversos modos, êstes são chamados de *formas de regime político*, porque regulam os *polys*, os muitos, os numerosos.

FORMAS GENÉRICAS

Estabelecida uma suprema autoridade, essa pode ser representada por um só ou por vários. Temos, assim, as duas formas genéricas: a *monárquica* e a *poliárquica*.

O poliárquico pode ser *aristocrático*, quando o poder reside num grupo de poucos indivíduos escolhidos entre os melhores (*aristos*, melhor) ou *democrático*, se reside no povo, ou exercendo êste o poder por meio de *assembléias gerais* ou por *delegados*.

Não nos cabe, nesta obra, estudar os regimes políticos. Temos de nos devotar apenas aos aspectos gerais, que cabem no âmbito da sociologia. Contudo, desejamos reproduzir uma passagem de Tomás de Aquino, da "Suma Teológica" 1-2, q. 105, a. 1:

"Uma das coisas que se devem considerar numa boa organização do poder, é que todos tenham nêle alguma participação, porque assim o govêrno é mais estimado do povo, sujeita-se melhor às suas disposições e a paz é melhor conservada. E' preciso ainda considerar que, embora sejam muitas as formas de govêrno, entre essas as principais são: o govêrno de um, que é constituído soberano *por sua virtude* (atendendo-se aos seus dotes e capacidade para realizar o bem comum) e a aristocracia, govêrno dos *optimates*, ou de uns poucos, que são constituídos príncipes ou governadores, também *por sua virtude*. Tendo isso em conta, vê-se que a melhor organização de um poder se realiza, quando um só é colocado por sua virtude à cabeça de todos os outros, e sob êle há outros a quem, por virtude, se dá autoridade; tomando todos, dessa maneira, parte no govêrno, porque êstes magistrados subalternos podem ser eleitos de entre todos e são eleitos por todos. Tal seria o Estado no qual se estabelecesse uma boa combinação (*politia bene commixta*) de *reino*, enquanto preside um; de *aristocracia*, enquanto muitos são constituídos magistrados por sua virtude, e de *democracia*, ou poder popular, enquanto os magistrados podem ser eleitos dentre o povo e os elege o povo. E êste foi o govêrno estabelecido por Deus no povo hebreu".

Foi essa forma que preponderou entre os hebreus na fase dos juízes, que corresponde, na nossa classificação das fases cráticas, à da hierocracia, segunda fase do primeiro período, o teocrático, que estudamos em "Filosofia da Crise", o que nos permite realizar análises mais intensas e extensas em "Filosofia e História da Cultura". Aí examinamos a missão e as funcções da autoridade civil, bem como as doutrinas que daí decorrem, ao nos dedicarmos a tão importante aspecto da sociedade humana.

DA FINALIDADE E DO PROCESSO DA AUTORIDADE CIVIL

Não só a autoridade civil tende para o fim, como ademais ela actua, no processo do *kratos*, na sociedade à qual pertence. Cabe ao poder estatal uma funcção de proteção e de tutela, o papel administrativo, não só político mas também jurídico, uma cooperação constante e assistência justa e adequada à sociedade. Outras não podem ser as finalidades que se atribuem ao Estado. Mas é precisamente neste sector que surgem diversas doutrinas, as quais estabelecem, não só limites a essas funções e finalidades, como negam-nas até.

Examinemos as diversas posições, sobretudo aquelas que modernamente mais nos interessam.

Para uns, a missão da autoridade civil é meramente negativa e deve ser meramente negativa. E' a posição dos *individualistas*.

Para os kantianos, o princípio de onde partem é que há *coexistência de liberdades e direitos*, e o papel da sociedade civil consiste em coarctar e restringir a liberdade e o direito individual de modo a não lesar o direito alheio. A sociedade deve buscar uma coexistência harmônica entre os indivíduos e, por meio da lei, estabelecer as normas dessa convivência, respeitando os direitos individuais e a justiça que deve presidir a essa harmonização, reprimindo as transgressões, mas abstendo-se, por sua vez, de intervir no campo da actividade individual, quando rectamente conduzida.

Para essa posição, o egoísmo individual é o grande factor de progresso de uma sociedade, e não se devem opor óbices a êsse, a não ser quando pode pôr em risco os direitos alheios.

O Estado não pode, portanto, coagir os homens a praticar o bem, mas pode impedir que pratiquem o mal, constrangendo-os quanto possível a realizar o que é devido. Funda ela, assim, o liberalismo econômico, evitando as intervenções do poder civil.

As funções do Estado são, portanto, apenas as de manter a ordem interna, evitando a acção dos inimigos internos e externos, e evitar os excessos de alguma funcção social que possa pôr em risco os direitos alheios e absorver a acção dos outros.

A essa concepção opõe-se o *centralismo absolutista*. Sendo o Estado um órgão regulador e ministrador da justiça, todo o poder só a êle deve ser concedido. Tem êle o poder e o dever de intervir na vida social, para determinar as normas do proceder individual e colectivo. Todos os organismos devem estar subordinados ao poder do Estado, que deve impedir

que a acção individual ou particular tome iniciativas, que ponham em risco o interêsse da totalidade. Submete, assim, o Estado ao seu poder tôdas as actividades econômicas, culturais e sociais. E' êsse o pensamento totalitário quanto ao papel do Estado, e já assistimos na história a experiência dêsse processo com conseqüências para o futuro da própria colectividade.

O socialismo autoritário, centralista e absolutista, é um exemplo também dessa experiência, pois concede ademais ao Estado a propriedade de todos os meios de produção.

Em oposição a essas fórmulas, há a do *Estado democrático*, em que o poder é minorado e apenas empregado com o carácter supletivo, pois é às organizações sociais que cabe o papel de organizadoras da vida social e econômica, cabendo ao Estado o papel de mantenedor da ordem, da justiça e o de evitar os abusos que possam prejudicar os interêsses colectivos. E' dêsse modo uma forma intermediária entre os extremos e procura alcançar um meio justo, tanto quanto possível ao homem.

AS FUNCÇÕES DA AUTORIDADE

Em regra geral, cabe à autoridade civil o estabelecer leis ou normas obrigatórias, que é a sua *funcção legislativa*, e a de declarar quais as funcções que são adequadas a essas leis e quais as que não o são, que é a sua *funcção judicial* e, finalmente, executar essas leis no âmbito social, que é a sua *funcção executiva*.

A funcção legislativa é regulada pelas normas gerais e substantivas que regem a sociedade, como as constituições, que são as leis gerais. A aplicação da execução judicial cifra-se dentro do âmbito dessas leis, e das que decorrem rigorosa e justamente daquelas. A execução das leis é regulada afinal, e assim deve ser, segundo normas justas e dentro do âmbito, alcance e intenção dessas mesmas leis.

Todo o ideal que rege a missão da autoridade civil cinge-se à perfeita adequação dêsse órgão na realização dessas finalidades de modo justo. E como essas funcções variam segundo as conjunturas históricas, a heterogeneidade dos diversos organismos da autoridade civil, através dos tempos, revela apenas um desejo, mais ou menos manifesto, de alcançar as formas mais justas, o que, infelizmente, poucas vêzes tem conseguido o homem no decurso de sua existência colectiva.

TEMA III

ARTIGO 2

O ESTADO NA SIMBIOSE SOCIAL

Na simbiose social, mostramos que o emprêgo da fôrça é uma geradora de relações sociais negativas. E é a canalização e a ordenação do seu emprêgo o que sedimenta e relativamente fortalece o Estado político.

Nesse caso, a fôrça passa a ser usada por êle, que tende para a exclusividade, exercendo-a dentro de uma gama que vai desde o emprêgo justo até os excessos, que são tão comuns de observar-se em todos os tempos.

Tem a autoridade civil a prerrogativa de usar a fôrça. E à proporção que essa autoridade se estructura mais poderosamente, o emprêgo daquela vai-se tornando privativo dela. Numa sociedade, pode o pai usá-la em relação aos filhos e aos servos, os mais velhos sôbre os mais moços, os mestres sôbre seus discípulos. Mas a tendência que se observa no Estado é a de canalizar totalmente o emprêgo da fôrça apenas pela autoridade civil ou por aquêles a quem ela delega tais poderes.

Dêsse modo se vê que a instauração do Estado tende a evitar os conflitos e as guerras internas entre grupos sociais e entre indivíduos.

Quando se formam sociedades para o emprêgo da fôrça, são elas secretas e *ilícitas*.

O Estado tende ao *monopólio da fôrça*, embora se verifique que tal não se dá plenamente, porque, como nos mostram os factos sociais, o mais freqüente ainda é encontrar-se, sobretudo nas sociedades mais conservadoras, de formas mais antigas, resquícios de organizações que a empregam.

Na formação do Estado monopolizador da fôrça, há o consentimento dos grupos sociais que cedem ao grupo centralizador o emprêgo da fôrça, mas tal consentimento é obtido do Estado, que impõe, pela fôrça, o seu monopólio. E' precisamente nesse tender do Estado que se manifesta o avassalamen-

to totalitário do mesmo e o seu afastamento perigoso da sociedade. O Estado, dominando a fôrça, e monopolizando-a, tende naturalmente a tornar-se um organismo à parte da sociedade, pela burocratização dos seus membros componentes, o que o torna, por seu turno, odioso e opressor.

Para evitar tais distorções da finalidade do Estado é que se procura uma organização em que os grupos sociais não se subordinem totalmente ao poder do Estado, mas em que êste seja afinal subordinado à vontade comum, como se tenta fazer nas formas democráticas, quando genuìnamente o são.

Monopolizando a fôrça, o Estado tende a monopolizar a polícia e o exército, que são organismos genuìnamente de fôrça. A hipertrofia dêsses organismos termina muitas vêzes por subordinar a autoridade civil ao capricho do poder armado, o que é tão verificável na História.

O Estado tem um papel conservador, e como lhe cabe o papel de velar pela ordem instituída no interior da sociedade, tem de reprimir, não só as tentativas de subversão da mesma, como as ameaças que a ela possam provir do exterior.

São êsses os motivos que levam o Estado a ingerir-se, não só na vida interna da sociedade, como até na vida privada dos indivíduos, bem como a considerar de sua funcção tôdas as relações principais com o exterior, isto é, com outros organismos sociais estranhos.

Por outro lado, deve o Estado dar assistência, porque dispondo dos meios coactivos, pode impedir os abusos de poder e o uso da fôrça de um grupo social sôbre outro, e assegurar a legítima existência da parte desarmada e fraca da sociedade.

Daí tender o Estado a monopolizar, não só a fôrça, mas também a administração econômica e a justiça. Tende a monopolizar o poder legislativo, passando a ser o legislador e o juiz.

Como a fôrça, já vimos, é um dos meios de técnica social, o Estado é, afinal, a estructura mais alta da técnica social da fôrça, mas cujas finalidade e acção devem ser o emprêgo da lei e da justiça. E' aí que êle deve encontrar os seus limites.

Devido ao papel de monopolizador da fôrça, o Estado é, naturalmente, chamado a intervir onde há uma insuficiência. Obtém êle, assim, um papel complementar, que é o de assistir e impulsionar soluções de ordem social nos diversos sectores da vida comum, papel êsse que tende a ampliar-se no Estado moderno, com graves conseqüências, porque nem sempre está

êsse órgão (dada a tendência burocrática dos elementos que constituem seus quadros administrativos) apto a corresponder de modo hábil às exigências da colectividade.

O burocrata, como tipo sociológico e psicológico, merece um estudo especial, que não poderemos fazer nesta obra, que é apenas um exame dos fundamentos da Sociologia, uma sociologia geral, portanto. Mas, graças às grandes contribuições da Caracterologia, da Tipologia e da Psicologia em profundidade, podemos hoje examinar os grandes males que advêm da burocratização, como também os factôres que a geram.

Tipos psicológicos, em geral inábeis para a vida econômica e activa da sociedade, procuram nos cargos governamentais a solução de sua deficiência, e vão exercer depois um papel de verdadeiros óbices ao desenvolvimento normal da vida. Se houvesse um critério de escolha, fundado nos actuais conhecimentos da Caracterologia, de modo a impedir que tipos de retraídos extremados, bossuados, ressentidos, etc., ocupassem os cargos públicos evitaríamos o espectáculo que se assiste comumente: o burocrata actua, no Estado, não como um espírito cooperador da ordem e do progresso social, mas como um adversário que se encastela nas leis e regulamentos para criar embaraços ao desenvolvimento da vida social.

Há países (e o Brasil é um exemplo), em que o homem de actividade econômica sente calafrios quando tem de tratar com o burocrata, porque encontra, neste, predominantemente, um espírito de oposição, de hostilidade clara e manifesta, e todos sabem quantos são os exemplos de obstaculização, que os processos sociais normais encontram por oposições dispostas pela hostilizante acção do burocrata. Essa forma viciosa se deve a uma influência psicológica, pois a maior parte dos burocratas, que têm tendência a criar óbices, são psicològicamente deficitários e apresentam tipològicamente aquelas deficiências, que são estudadas pela Caracterologia moderna.

A funcção pública parece-lhes a única que lhes é conveniente, pois não encontram noutras funcções melhor solução, e buscam o emprêgo público como a única saída que lhes resta. Mas, o mais detestável que apresenta êsse aspecto da burocratização é que ela desborda dos limites do Estado e penetra nas emprêsas particulares, que já estão eivadas do mesmo vírus. Daí a necessidade do máximo cuidado na escolha do pessoal administrativo, e a luta que se deve empreender contra o espírito burocrático, que invade até os sectores ainda sãos da vida econômica. Essa burocratização emperra a actividade das em-

prêsas, contribui para o retardamento do progresso econômico, e é um dos factôres mais decisivos no aumento do custo da vida.

Não possui, de per si, o Estado a capacidade de poder intervir ou cooperar efectivamente em todos os sectores da vida social. Para alcançar essa capacidade, deve provir-se de elementos hábeis. Pode êle fàcilmente mobilizá-los, indo buscá-los no campo comum da vida civil, mas dando-lhes a fôrça que isoladamente não possuem.

Durante os períodos de crise social ou de ameaça de guerra, é natural que o poder do Estado, quanto à sua intervenção na vida social e econômica da sociedade, cresça de modo acentuado. E' precisamente nesses momentos que a improvisação se estabelece e os perigos tornam-se maiores. A urgência das medidas se impõe, e o uso da fôrça torna-se tão manifesto, que pode levar o Estado além das medidas normais da justiça e da conveniência.

O desenvolvimento técnico e econômico da sociedade, não obstacularizada pela acção muitas vêzes retardadora e, sobretudo, encarecedora do Estado, pode suprir suficientemente as necessidades sociais, e a intervenção daquele, nesses casos, é absurda e deletéria. O perigo está em o Estado tornar "rotina administrativa" aquelas actividades que, nas mãos dos particulares, podem conhecer um ímpeto muito mais eficiente e realizador, caindo na sonolência, na preguiça da máquina administrativa, retardadora.

Outro aspecto importante, que revela o Estado moderno, é que êste cada vez se afasta e se separa mais dos elementos que o compõem. Os próprios funcionários do Estado terminam por ser "outros" em face do organismo. A totalidade alcança uma vida autônoma, verdadeiramente "abstracta", de tal modo que sufoca a acção dos grupos administrativos, e termina por exercer uma pressão e uma opressão continuadas sôbre todos. E é essa uma das razões por que se deve exigir uma constante presença dos organismos não estatais na vida do Estado, e disseminar uma parte do poder em tais organismos, para que funccionem de modo a evitar um excesso da manopolização da fôrça, que termina por oprimir a todos, até os que são os seus mais directos usufrutuários, como se tem observado nos Estados totalitários e, sobretudo, na Rússia, onde todos, até os que ocupam os mais altos postos, sentem que o poder "abstracto" do Estado exerce sôbre êles um domínio tal, que a opressão se generaliza de tal modo, que uma vida socialmente normal torna-se impossível.

ARTIGO 3

O DIREITO E A ECONOMIA

Para o sociólogo, o Direito é um facto social, e é como tal que êle o estuda e analisa, independentemente do seu aspecto filosófico e de suas origens éticas, no campo de outras disciplinas filosóficas. No entanto, embora o examine como um facto social, não pode eximir-se de buscar e apontar algumas raízes mais longínquas, sob pena de permanecer numa visão meramente sociologista, o que seria desde logo uma posição viciosa.

À primeira vista, o Direito surge como um conjunto de leis e normas estabelecidas na sociedade pela autoridade civil, emanada ou não da vontade dos grupos que a compõem, mas tendendo sempre a atender os interêsses do têrmo comum, que coerencia, como já temos apontado, o conjunto social.

Na observação dos grupos sociais componentes do conjunto social, verifica-se que promulgam êles também leis e normas para manter a sua convivência e relações, e apresentam elas sempre um outro aspecto importante, que é o de serem apoiadas em sancções.

Dêste modo, pode-se dizer a grosso modo que o Direito, tomado extensistamente, apresenta-se como o conjunto das leis e normas estatuídas ou reconhecidas, cuja aplicação é imposta, apoiadas elas em alguma sancção, moral, religiosa, transcendental, ou física, etc.

No campo meramente jurídico, as discussões e as controvérsias que surgem quanto à gênese do Direito e, também, qual o órgão de sua promulgação ou gestação, são várias e até tempestuosas.

Há divergências sôbre a natureza do Direito, sua gênese, até sôbre a sua aplicação e alcance.

O que sobreleva ao sociólogo é o facto de o Direito exercer um papel importantíssimo na vida social.

Deixaremos de lado essas controvérsias, que perfeitamente cabem nas obras específicas, para nos interessarmos sôbre o sociológico, tanto quanto possível.

Dentro dessa controvérsia, podem-se estabelecer duas posições fundamentais: a dos que afirmam que o Direito tem um carácter estrictamente positivo e prático, que surge das necessidades da sociedade, e a dos que buscam uma origem transcendente ao campo jurídico, procurando sua fonte em outras origens, um Direito ideal e perfeito, antecedente a todos os homens e a tôda sociedade, enquanto o que nesta se manifesta é uma cópia daquele, o que seria uma posição mais genuìnamente platônica.

O Direito implica o valor, pois o que se promulga e se sanciona num grupo social, como norma de proceder ou de regular, representa o que é julgado valorativamente mais útil, mais conveniente e mais adequado ao mesmo grupo.

Estabelecida a regra, aceita ou imposta ao grupo, a fôrça, que ela tem fundada no interêsse grupal, nem sempre é suficiente, exigindo, ademais, outra fôrça que é dada pela sancção punitiva aos que a contrariam. E, naturalmente, como essa sancção não é obediente a normas naturais, como são as sancções físicas, em que aquêle que ofende uma lei da natureza é imediatamente punido pelo próprio processo natural, a aplicação da sancção exige um poder que a execute, e conseqüentemente, exige, com anterioridade, um elemento judicativo, que julgue da observância normal, ou não, do preceito, e aplique a cominação da pena respectiva.

Em tôrno dêsses elementos fundamentais giram, em tôda sociedade humana, a vida e acção do Direito. E o alcance e os limites da lei, do juízo e da sancção, são matérias de controvérsias das mais variadas.

À proporção que a sociedade se complexiona, complexiona-se o funcionamento do processo jurídico.

A RELIGIÃO

E' a religião, sob seus diversos aspectos, um dos factôres sociais mais importantes que interessam ao sociólogo.

A explicação da religião ultrapassa ao campo da Sociologia fundamental, porque já é matéria da Filosofia e especìficamente da Teologia e da Noologia Geral. Em nossas obras, que versam sôbre tais temas, tivemos a oportunidade de examinar êsse facto social de tamanha importância e significação.

Mas o que não se pode deixar de considerar, no campo sociológico, é o papel que representam as idéias religiosas, não só na formação dos grupos sociais, grupos de opinião, etc., como até na formação da própria sociedade, pois tôda vida social está impregnada da acção da religião, até nas épocas chamadas irreligiosas. Tem ela um importante papel na formação da esquemática humana e, como se liga directamente à moral e à ética, sua funcção é a mais importante de tôdas.

Tem a religião um papel eminentemente complementar na formação dos grupos sociais e, sobretudo, por lhes emprestar uma fôrça de coerência sem par, bem como por lhes marcar uma finalidade, e dar-lhes um papel, que tem sido dos mais efectivos na história.

O PAPEL DA ECONOMIA NA SOCIEDADE HUMANA

Nas relações sociais à base de trocas, tem a economia uma função de grande relêvo. Ora, o facto econômico é um social que merece o estudo do sociólogo, pois, embora o seu objecto seja um dos fundamentos de uma disciplina específica da Ética, entrosa-se de tal modo com o objecto da Sociologia, que seu estudo, dêsse ângulo, cresce de importância.

Os estudos modernos da Economia, que aos poucos vai saindo do terreno meramente prático e descritivo, para o teórico e principalmente especulativo, contribuíram com importantes elementos para o sociólogo.

Não basta apenas o estudo das fases e do processo econômico, mas também do *porquê* de tais processos. A busca das causas já marca o caminho da ciência da Economia, e suas raízes interessam directamente ao sociólogo.

A relação social econômica é uma relação positiva e bilateral. Vimos que a relação social, fundada à base de persuasão, é quase sempre unilateral. E vimos, ademais, que a persuasão também pode estar presente, como está comumente, nas relações sociais à base de trocas.

Vimos que a capacidade de influir sôbre outrem é o que caracteriza a *fôrça social*. Na relação social econômica, essa fôrça está presente de certo modo.

Tem o homem necessidades de ordem bionômica e psicológica, que exigem serem aplacadas. Para tal, necessita êle de elementos capazes de realizar a satisfação dessas necessidades. E tais elementos tomam o nome genérico de *bens*. Mas o que caracteriza pròpriamente o bem econômico não é apenas

a presença de um bem capaz de aplacar uma necessidade, mas aquêle bem que, para ser adquirido, exige algo em troca, portanto um ônus. O que caracteriza o bem econômico é a sua onerosidade. O ar que respiramos é um bem, que aplaca uma necessidade fisiológica, mas não é um bem econômico, porque não é produzido, não é alcançado através de um esfôrço conduzente a produzi-lo, exigindo, em troca, um esfôrço dirigido, mas apenas o esfôrço natural da respiração.

Como o homem não obtém por tais meios naturais todos os bens de que necessita, e como lhe é mister produzi-los, realiza êle o facto econômico da producção, que é a operação, por meio da qual, cria ou obtém uma utilidade, isto é, um bem com a capacidade de ser usado, utilizado, a fim de aplacar uma necessidade.

Todo objecto apropriável, que está revestido de utilidade, directa ou indirectamente, e que é capaz de satisfazer uma necessidade humana, chama-se riqueza, em Economia.

Não cabe aqui caracterizar os aspectos específicos do facto econômico dentro do âmbito dessa disciplina. Mas, do âmbito sociológico não se pode deixar de anotar a grande influência e o papel que a Economia exerce no facto social, por influir directa ou indirectamente na formação das relações sociais de tôda espécie e, sobretudo, nos grupos sociais, de maior ou menor extensão ou intensidade.

Em nossa obra "Tratado de Economia", examinamos os fundamentos ontológicos do facto econômico, as diversas categorias que constituem o arcabouço dessa disciplina de um ângulo filosófico, eminentemente guiado pela nossa decadialéctica.

Tem um papel preponderante no problema econômico os tipos de mercadores-empresários, que constituem a terceira ordem tipológica por nós examinada.

Na formação das emprêsas econômicas, que tendem naturalmente a ganhos imediatos, êsse aspecto tipológico é de um papel importantíssimo, como o é também, embora em grau menor, na producção econômica em geral.

Em tôda sociedade, a producção tende normalmente a atender às necessidades do consumo. Se excede, provoca crises, como também as provoca, se não as satisfaz.

Como o trabalho é um dos factôres da producção, apresenta êle máxima relevância nos factos sociais, pois sendo sua funcção social tão importante, nem sempre é considerado devidamente, o que provoca distúrbios graves entre as classes sociais, como se tem verificado.

ÉTICA FUNDAMENTAL

TEMA I

ARTIGO ÚNICO

A ÉTICA COMO CIÊNCIA CONCRETA

Demonstramos apodìticamente, em "Filosofia Concreta", que é possível tudo quanto não contradiz ao ser, tudo quanto não está eivado de contradicção intrínseca.

Portanto, tudo quanto não é contradictório, *pode ser, pode vir-a-ser,* ou se *não pode vir a ser* por uma determinada razão *poderia ter vindo a ser,* por outra ou outras razões.

Se posso escrever neste papel, o ser escrito por êste (potência passiva) e o poder nêle escrever ou não (potência activa minha) não oferecem nenhuma *contradicção actual* ao realizarem-se, embora haja a contradicção potencial de não se realizarem.

Assim, posso escrever neste papel e êle ser escrito; como posso não escrever neste papel e êle não ser escrito por mim.

São duas possibilidades contrárias, que não se excluem, enquanto possibilidades, mas que se excluem ao actualizar-se, pois, desde o momento que escrevo neste papel, a possibilidade de não ser escrito deixou de ser possível. Mas, note-se que essa possibilidade, que é agora negada, não é absoluta, porque podemos, sem contradicção, afirmar que êsse papel podia não ser escrito por mim. Essa possibilidade pertence ao epimeteico dêsse papel, não agora à sua actualidade, pois já está escrito. Mas nao podemos dizer que absolutamente êsse papel não podia ser não-escrito por mim, porque podia. Contudo, entre as possibilidades, podemos considerar aquelas que, se se dessem, corresponderiam melhor à natureza das coisas, tomadas em si, ou das coisas em suas relações com outras.

Há, assim, um *podia ser* que, sendo, seria melhor do que não sendo.

Note-se, agora, um ponto importante. Todo ser, como o demonstramos em "Filosofia Concreta", tende a realizar-se

dentro do campo, e dos limites da sua natureza. A tendência natural de todo ser é realizar-se plenamente. Mas há obstáculos a essas realizações; há oposições, há impecilhos. A macieira tende a produzir maçãs. A causa final, conexionada com a forma e a natureza de uma coisa, é o para o qual a coisa tende no processo natural do que ela é sendo. A causa final da macieira é produzir maçãs (causa final intrínseca da natureza da macieira).

Há, entre a macieira, que produz maçãs, e a que não as produz, diferença importante. A que produz, realiza plenamente a sua natureza, pois tende para o fim que é da sua natureza, realiza-se, assim, com certa plenitude. A que não produz maçãs falseia a sua finalidade intrínseca, ou por deficiência natural ou por obstáculos exteriores. No primeiro caso, revela-se imperfeita; no segundo, coarctada.

Contudo, revela-se que há uma coercibilidade das coisas a realizarem as tendências de sua natureza, ou seja a tenderem para as suas finalidades intrínsecas, aquelas que pertencem à sua natureza.

Tôdas as coisas tendem coercìvelmente a ser o que são no processo do seu ser. Há, assim, um império marcado pela natureza da coisa. Êsse império revela-se para nós no verbo *dever*. A macieira *deve* produzir maçãs pela tendência de sua natureza. (Dever vem de *de* e *habeo, debere, ter de*). (Deve-ser uma produtora de maçãs. Essa sua tendência *natural* (de sua natureza) é normal.

Podem-se, pois, considerar os possíveis genérica e especìficamente.

Há possíveis em geral e possíveis que devem ser. Êstes últimos, que são genèricamente possíveis, caracterizam-se em sua especificidade, por serem aquêles que decorrem incoercìvelmente da natureza da coisa. Que a macieira seja cortada, ou queimada são possíveis da primeira ordem. Mas que a macieira dê maçãs é um possível da segunda ordem. *E' um dever (ter de) da macieira dar maçãs.*

Em "Filosofia Concreta", demonstramos que os possíveis não são puros nadas, mas *modos de ser*, portanto entidades de certo modo.

Chamemos aquêles segundos possíveis de *dever-ser*. O dever-ser (*sollen*, dos alemães) não são meros nadas, mas modos de ser. São do prometeico que decorre da natureza da coisa, o que a coisa tem de ser.

Mas cabem aqui, ainda, outras análises importantes.

Êsse dever ser pode decorrer de uma incoercibilidade da natureza da coisa. E realizar-se-á indefectìvelmente se nada, mais poderoso, se lhe opuser. Neste caso, êsse dever-ser é um imperativo prometeico incoercível e inevitável, fatal portanto, da coisa. Êle decorre necessàriamente da natureza da coisa.

Mas, no caso da macieira, sabemos que esta o é, não apenas por sua natureza, mas, concretamente, pelo conjunto das coordenadas, que permitem sua actualização (factôres predisponentes).

A macieira tende naturalmente a dar maçãs. A macieira deve ser tal, ao dar maçãs. Se os factôres predisponentes não obstaculizarem de tal modo o seu desenvolvimento normal, ela as dará. Se a coordenação dos factôres emergentes e predisponentes fôr normal, ela, incoercìvelmente, dará maçãs.

Temos, então, o exemplo de um *imperativo incoercível*, um dever-ser infrustrável. Êsse dever-ser infrustrável manifesta-se claramente nas leis da natureza, objecto de tantas ciências humanas.

Mas, se passarmos para o campo antropológico, encontraremos uma diferença importante.

Ao observarmos os sêres humanos, vemos exemplos como êstes: a mãe, naturalmente, por uma decorrência da sua natureza, tende a cuidar do filho, dar-lhe alimentos, dar-lhe amparo, etc. E' um dever-ser que decorre da natureza da mãe. Mas há exemplos, embora raros, de mães que descuidam, desamparam sua prole. Não realizam elas, portanto, com plenitude, o seu dever-ser. Nos factos da natureza física, encontramos um dever-ser, um imperativo incoercível e inevitável, necessàriamente determinado. Mas, à proporção que passamos para o campo da Biologia e, sobretudo, para o da Antropologia, encontramo-nos com factos diferentes.

Na esfera da físico-química, tudo nos indica o predomínio incoercível de um imperativo necessàriamente determinado. Mas, na esfera da vida, há lugar para escalas, para gradatividades nesse imperativo. Não é êle tão firme e tão inflexível como naquela esfera.

Na vida, vemos que esta apresenta graus, de *mais* ou de *menos* vida, de vida mais plena ou menos. Essa gradatividade, nós não a encontramos na esfera físico-química, porque os sêres, sob êste aspecto, não são mais ou menos físico-químicos. Aqui as leis são rígidas, de uma rigidez que nos parece, ante os actuais conhecimentos, absoluta.

Na esfera da vida, vemos que os sêres não apresentam uma rigidez de tal grau, pois êste ser é mais ou menos plenamente êle mesmo, ou plenamente ou não a sua espécie. Aqui há desvios, há escalaridade, há deformações, há monstruosidades (que é um desmesuramento da natureza da coisa, mas ainda dentro da sua forma. A vida apresenta, pois, uma variância maior que os factos da físico-química.

Ao vermos aquela macieira que dá maçãs tão ácidas e tão mesquinhas, compreendemos que *devia ser* diferente, que ela devia proceder de outro modo, como entendemos que a mãe, que desampara sua prole, devia proceder de outro modo. Já tendemos a atribuir ao ser em seu processo, a *culpa* do que nêle se manifesta.

Se, na macieira, podemos *saber* que ela se desvia da plenitude do seu dever-ser, por actuarem certos factôres extrínsecos, predisponentes, que lhe impedem o desenvolvimento normal, já quando se trata dos sêres humanos, sentimos, porém, que seu proceder, dêste ou daquele modo, decorre de uma escolha. Entre seguir êste ou aquêle rumo, preferiu êste àquele. Nessa preferência, revela-se uma apreciação de valor, pois o preferido vale, de qualquer forma, dentro de um certo ângulo, de uma certa relação, mais que o preterido.

Naturalmente todos os sêres *escolhem* o que é melhor à sua natureza e *preferem* o que lhes é prejudicial. Há, assim, em tôda natureza, uma apreciação de valor, e todo o existir é um revelar do valor, como demonstramos, de modo apodítico, em "Filosofia Concreta dos Valores".

Mas, no escolher, que se dá nas coisas da esfera físico-química, verificamos que aquêle obedece a um imperativo incoercível da natureza dessas mesmas coisas, que, normalmente, tendem ao que lhes é benéfico, e só se desviam dessa finalidade, que é da sua natureza, se encontrarem obstáculos mais poderosos que as impeçam.

Mas, na esfera da biologia, à proporção que vamos passando da sub-esfera da física-biológica, da fisiologia, vamos notando que há desvios da natureza, desvios que encontram causas intrínsecas, ou, pelo menos, que estão na imanência do próprio ser vivo, desvios tolerados dentro da forma dêsse ser, como as monstruosidades, as desnaturações, etc.

Na esfera antropológica, no campo sociológico, pois o homem concretamente, como o temos demonstrado em nossos trabalhos anteriores, é um ser composto emergentemente de um corpo animal, de uma alma humana, e, predisponentemente,

depende, para ser, de um ambiente circunstancial (ecológico) e de um factor histórico-social que o antecedem e o asseguram, mantém êle relações consigo mesmo e com seus semelhantes, relações que correspondem ao imperativo incoercível da sua natureza ou da natureza do grupo social ao qual pertence ou do qual faz parte.

E como entre os sêres humanos, melhor se verifica uma variância acentuada dêsse dever-ser, pois, é aí o campo maior onde a escolha se processa, onde os desvios são mais acentuados e mais constantes, o tema do *dever-ser*, aqui, assume um papel mais importante.

Resumamos:

Há um *dever-ser* incoercível e necessàriamente determinado (o da esfera físico-química);

há um *dever-ser* incoercível necessàriamente determinado, mas variante, frustrável, dentro de tolerâncias formais (esfera do biológico);

há um *dever-ser de fundamento incoercível e necessàriamente determinado, mas totalmente frustrável* (esfera antropológica e sociológica).

As relações humanas (costumes, em latim, *mos, moris*, e em grego *ethos*) constituíram tema importante de estudo e de análise de grandes pensadores. Daí surgirem disciplinas, como a Moral e a Ética, disciplinas cujo objecto fundamental são os costumes, as relações humanas, cujas características históricas examinaremos a seguir.

Mas, o que queremos caracterizar agora é o sentido ontológico e concreto que damos à ciência do *dever-ser*, que é pròpriamente a Ética.

Em seus aspectos gerais, a Ética é a ciência cujo objecto material é o dever-ser. E o dever-ser, como o examinamos em suas raízes ontológicas, é concretamente especificado por ela.

Mas não tende a Ética a analisar apenas o dever-ser, mas, também, para estabelecer os limites naturais de sua realização ou de sua aplicação. Tende, ela, portanto, para o imperativo da aplicação do dever-ser frustrável, e do frustrável que pertence à esfera antropológica.

Assim, nessa esfera, que inclui a sociológica, o imperativo deve ser aplicado dêste e não dêste modo. A Ética é também uma ciência normativa. *Temos, aí, o dever-ser que é mister que seja* (*müssen*).

A Ética é, portanto, a ciência cujo objecto material é o dever-ser, e tende a estabelecer normas para que êste neces-

sàriamente seja, pela análise da incoercibilidade relativa à natureza do homem, tomado sob todos os seus aspectos e relações.

Pertence, pois, a Ética, à esfera antropológica. E' uma ciência que tem, como objecto, o homem, mas para que seja ela concreta, como desejamos que o seja, não pode perder nem desprezar a sua raiz ontológica. Portanto, seguindo o nosso método, exposto em "Filosofia Concreta", a Ética será examinada e estudada por nós dentro do maior rigor ontológico e suas teses serão válidas e aceitas quando e na proporção em que possam ser apodìticamente demonstradas.

Para estudar-se algo èticamente é imprescindível, em primeiro lugar, estabelecer o *dever-ser*. Ora, como já vimos, inclui-se êle entre os possíveis, cuja raiz concreta está na finalidade intrínseca das coisas, na natureza das coisas.

O estudo ontológico e metafísico do dever-ser, seguindo os métodos da filosofia concreta, por nós esboçada, é o objecto fundamental da Ética.

O estudo das diversas manifestações éticas do homem, isto é, na esfera antropológica e sociológica, é o caminho que leva à Moral.

Onde há escolha, há apreciação, há valor. O facto ético, na esfera antropológica e sociológica, implica valor. Há, assim, um valor ético, pois o que deve-ser, o que é mister que seja, vale mais do que o seu contrário, o que *não-deve-ser*, o *que é mister que não seja.*

A frustrabilidade, que se aponta na esfera antropológica e sociológica, é a que se refere à *vontade* humana. A vontade não deve ser confundida apenas com o ímpeto afectivo (vontade afectiva). Admite-se que é frustrável aquilo que pode deixar de ser feito, por resultado de uma escolha entre fazer ou não fazer.

O ente, que não faz o que devia fazer, pode ser levado a tal por uma necessidade imanente à sua natureza deformada ou a uma escolha.

No primeiro caso, dada as suas circunstâncias, não podia deixar de fazer o que fêz, ou deixar de fazer o que deveria fazer. Assim, o ser degenerado, desnaturado, pode frustrar-se ao cumprimento normal do que deveria fazer por factôres que já actuam intrìnsecamente nêle, isto é, por acção da emergência ou por um imperativo de outra ordem, determinado pelos factôres predisponentes.

Neste caso, a frustrabilidade de seu acto ou de sua omissão dará um valor ético ao mesmo. Se o que faz não podia

deixar de fazer, o seu acto foi, portanto, inevitável e infrustrável. Decorria necessàriamente de um determinado estado, ou condição, etc.

Ora, como vimos, a Ética tende a estudar o dever-ser, que é mister que seja. Portanto, a Ética, no campo antropológico, funda-se no que deve ser, mas que pode não ser, isto é, no dever-ser frustrável por factôres intrínsecos.

A Ética, como disciplina filosófica, examina, no campo antropológico, o dever-ser que é mister que seja, como também as razões para que seja; o "porquê" do dever-ser. E como, para tal exame, deve estudar tôdas as normas humanas que presidem as relações, que pretendem estabelecer um dever--ser, ou são motivadas por um dver-ser, a Ética dedica-se, naturalmente, ao estudo da Moral, que é a disciplina que descreve os costumes humanos. Tôdas as disciplinas, que têm como objecto material as relações humanas, são disciplinas éticas.

Assim o é a História (e até a futura historiologia, como ciência ética dos factôres históricos), pois, tendendo esta a estudar os factos históricos, examina-os como se deram, como também poderiam se dar e como deveriam ter-se dado. A História não é apenas uma ciência descriptiva, mas também normativa. Pode ela dar normas para o proceder histórico dos homens. Portanto, a história desenvolve-se dentro do âmbito da Ética.

A Economia é uma disciplina, não só descriptiva, como normativa. Trata de certas relações humanas e, como tais, éticas. A Economia é uma ciência ética, como também o é a Psicologia Racional, pois esta, ao dedicar se ao estudo da razão humana, portanto das suas deliberações e das suas escolhas, invade um sector ético, e é, conseqüentemente, uma disciplina também ética.

E também o é o Direito, pois, estudando as normas jurídicas, invadindo o campo das suas origens e razões, é uma disciplina que actua e se desenvolve dentro do campo ético.

A própria Lógica, como disciplina dos factos lógicos, ao ser normativa, ao propor como se deve pensar, estabelecendo um dever-ser lógico, é, de certo modo, uma disciplina ética.

Quando Aristóteles dividia as virtudes em éticas e dianoéticas, as primeiras as que se referiam à esfera da vida prática, encaminhadas à consecução de um fim, e dianoéticas (*diá*, através, *noésis*, acção do espírito, portanto, virtudes, por meio das quais o espírito alcança uma finalidade) as virtudes intelectuais, considerava a Ética neste sentido. As posteriores

distinções entre Ética e Moral, e a falta de clareza nos objectos específicos, serão temas de futuras análises nossas.

Desejamos, por ora, estabelecer, de modo claro e definitivo, o que entendemos por Ética.

E' uma disciplina ontológica, fundada na filosofia concreta e também normativa. No campo antropológico, funda-se na existência da vontade humana, de certo modo livre. Não tomamos, por ora, êste têrmo em seu sentido metafísico, mas apenas como a capacidade empírica evidentemente patenteada pela possibilidade humana de escolher entre atitudes possíveis, entre fazer e não fazer, o que não se verifica na esfera físico-química, nem na meramente biológica. Aqui a escolha obedece a normas incoercíveis e necessàriamente determinadas pelo interêsse do todo.

Assim um ser biológico só se desvia do seu dever-ser por factôres intrínsecos que nêle actuam, num processo degenerativo, mas que revelam um poder incoercível e infrustrável, quando considerados *in concreto*.

Êste ser, degenerado, realiza algo anti-ético, algo que é contrário ao que deveria ser, algo genèricamente frustrável, mas que, neste caso concreto, neste ser, aqui e agora, é infrustrável pela actuação de tais ou quais factôres, que tornam incoercível o resultado final.

Ora, no campo antropológico, verifica-se que há factos que são frustráveis, e que se actualizam por uma deliberação do ser humano.

A vontade humana revela características que não se reduzem apenas ao físico-químico.

Assim o conceito da norma distingue-se de o de lei. A lei é a determinação, princípio incoercível e infrustrável, enquanto que a norma estabelece o que deve ser feito, mas que pode deixar de ser feito.

As disciplinas normativas, ou normativamente consideradas, são apenas essas que têm por objecto normas, como as estabelecidas aqui.

A norma, portanto, distingue-se da lei.

Tôda disciplina normativa, enquanto tal, é ética. Além das que já examinamos, a Estética, por ser também normativa, é ética.

Mas há disciplinas normativas que à primeira vista parecem nada ter com as pròpriamente éticas. Exemplificamos

com a Gramática. A Gramática, ao estudar como se processa o facto lingüístico, estabelece normas válidas apenas para um determinado período, pois a evolução do facto lingüístico poderá fazer variar as normas futuras. No entanto, pode-se estabelecer um aspecto ético na Gramática, ao determinar-se um dever-ser. Há um valor lingüístico que deve ser obedecido.

A Técnica também é uma disciplina ética, apesar de, à primeira vista, parecer que não.

Há, na Técnica, normas a serem obedecidas, pois, do contrário, ela correria o perigo de extraviar-se dos fins desejados.

A Técnica, como sistematização de meios para alcançar determinados fins, aponta a um dever-ser. O estabelecer um dever-ser no facto técnico, revela essa disciplina também como ética.

Há, assim, uma subordinação de tôdas as disciplinas à Ética, quando normativas.

Em seus fundamentos ontológicos, as leis da Ética são invariantes, mas quanto às normas morais ela é variante, porque estas podem variar segundo determinadas condições históricas.

Assim a Ética, em sua pureza disciplinar, busca fundamentar as normas invariantes; a Moral, as normas variantes e variáveis. Por essa razão, um facto pode ser moral, aqui, e imoral ali. Mas êle será èticamente válido apenas sob um modo de ser.

Se numa sociedade humana se estabelece como vàlidamente moral o suicídio, a Ética (como veremos mais adiante) revela-o como èticamente vituperável; portanto um acto anti-ético.

Antes de examinar esta ciência, seguindo os métodos estabelecidos em "Filosofia Concreta", devemos, primeiramente, dar uma visão sintética e uma visão analítica, do que constitui a matéria desta disciplina, para, afinal, reduzir as positividades conquistadas a teses, que serão demonstradas segundo os métodos que usamos naquela obra.

PARTE SINTÉTICA

TEMA II

ARTIGO 1

HISTÓRIA DA ÉTICA

Vamos encontrar os estudos étidos desde a mais longínqua antiguidade. Entre os chineses, verificamos que o pensamento de Lau-Tse, de Confúcio e de Mêncius (Kon-Fu-Tseu, Meng-Tzeu) é predominantemente ético, sobretudo o dos últimos, pois, no primeiro, no Livro do Tau, encontramos afirmaçoes de tal ordem que revelam a precedência de uma longa especulação, esotèricamente conduzida.

Contudo, não se vê nos livros chineses uma especulação em tôrno de temas éticos, à semelhança do que se observa no pensamento grego e no ocidental.

Na obra dos hindus, caldeus, egípcios, etc., também se observa a presença constante de máximas éticas. Mas a sistematização dos estudos filosóficos sôbre essa disciplina, cabe, pròpriamente, pelo menos em sentido esotérico, aos gregos.

E' com os gregos que se estructuram sistemas éticos, expostos filosòficamente. Entre as manifestações mais notáveis, que influem no pensamento ocidental posterior, temos a salientar o *hedonismo* (de *hedon*, prazer) exposto por Aristipo Cirenaico (435-355), para o qual o bem supremo é a voluptuosidade, e, predominantemente, a corporal.

Há um hedonismo mitigado, o de Epicuro (epicurismo) (341-270) que afirma que *também* é a voluptuosidade o bem supremo. Mas, como há uma escala de valores na voluptuosidade, há também a presença dos valores intelectuais.

Com Antístenes e Diógenes Sinopense (414-324), a virtude tende apenas para o bem; e para a conquista da felicidade basta a virtude. Convém não esquecer que o têrmo *cínico* tomou, posteriormente, um sentido pejorativo, pela hipocrisia manifestada por alguns filósofos dessa escola, que, na verdade, não praticavam em actos o que pregavam em palavras.

Com os *estóicos*, cuja figura maior é Zeno (342-270), seguido por Cleanto e Crisipo, a virtude está na congruência entre a vida e a razão. Não é suficiente o cumprimento exterior do acto virtuoso, mas, sobretudo, a purificação da intenção. Entre os estóicos sobrelevam-se as manifestações morais e esplendem homens virtuosos, de um valor inestimável, que são um testemunho vigoroso do valor dessa escola.

Deixamos de tratar da ética pitagórica, conhecida geralmente através dos "Versos áureos", de Lysis, atribuídos a Pitágoras. Os trabalhos especulativos dos pitagóricos da fase de Crótona permanecem esotéricos. Só os versos áureos foram dados ao conhecimento esotérico e, por essa razão, tratar dos fundamentos filosóficos da ética pitagórica exige outras providências e percorrer outras vias, como o fazemos em nossa "Os Versos áureos de Pitágoras", para onde remetemos o leitor desejoso de penetrar no conhecimento dêste pensamento. Como êste livro apenas estabelece as bases fundamentais da ética, só em outros trabalhos realizaremos um estudo mais exaustivo de certos aspectos dos temas éticos.

Com Sócrates (cuja origem pitagórica é hoje indiscutível), surge uma escola que teve um papel extraordinário no desenvolvimento dos estudos éticos. Sócrates (470-399) expôs sua doutrina, que foi continuada por Platão (427-347) e, posteriormente, por seus seguidores.

O idealismo platônico (que na verdade é realista) estabelece que a vida ética é gradativamente mais elevada pela adequação desta às idéias (*eide*) superiores, analogadas à forma do Bem. A vida exige um exercício constante do homem para alcançar essa base superior, que consiste na imitação dos valores mais altos, única via capaz de assegurar a felicidade.

Aristóteles (384-322), inegàvelmente o maior sistematizador da filosofia grega, deu à Ética bases muito seguras. Sua obra grandiosa e imperecível é uma eterna sugestão para os mais profundos estudos em matéria de tal magnitude. Suas teses principais afirmam que o fim do homem é a felicidade temporal da vida de conformidade com a razão, e que a virtude é o caminho dessa felicidade, e esta implica, fundamentalmente, a liberdade.

No pensamento latino, não encontramos uma nova sistematização, mas apenas seguem seus autores as diversas linhas traçadas pelas escolas gregas. Sobressaem, entre êstes, Cícero (104-43), que é eclético, e os grandes estóicos, como Epicteto (50-120), Marco Aurélio (121-180) e Sêneca (2-65).

A INFLUÊNCIA CRISTÃ NOS ESTUDOS ÉTICOS

Com o advento do cristianismo, podemos estabelecer dois períodos importantes dos estudos éticos. O primeiro, que é o da patrística, e o segundo da escolástica (com suas fases: a medieval, a do renascimento e a restaurada, que é a moderna).

Entre os padres apologetas, não há pròpriamente uma sistematização dos estudos éticos. Fundados nos princípios estabelecidos pelo cristianismo expõem as suas opiniões, segundo a revelação dos livros sagrados. Podemos anotar os nomes de Orígenes, Cipriano, Atenágoras, Crisóstomo, Basílio, etc.

Entre todos êsses nomes, surge, como a maior figura desta época, Santo Agostinho (354-430), que já trata dos temas éticos com método filosófico.

No período escolástico, na fase medieval, o predomínio das idéias éticas de Aristóteles torna-se evidente. E' o período das Summas e é neste que surgem os maiores pensadores da Igreja, como São Boaventura (1221-1274), São Tomás (1225-1274), Duns Scot (1270-1308).

Na fase renascentista, em que, seguindo-se os caminhos indicados pelos anteriores, processam-se agudíssimas análises, algumas caracterizando-se pelo excesso da subtileza, temos os nomes de Vitória, Soto, Bañez, Mastrius, Dupasquier, Molina, Lessius, Valência, Vasquez, Lugo, Fonseca e o grande Suarez (1548-1617). Os estudos alcançam aqui tais estágios, que a obra dêsses grandes autores é imortal.

No século XIX em diante, processa-se a terceira fase, a da escolástica restaurada, na qual vão surgir as tendências neo-tomistas, neo-escolásticas, em que os estudos sôbre a "questão social" crescem de extensão e intensidade. São inúmeros os autores dessa época, mas, nesta obra, teremos a oportunidade de citar alguns, à proporção que formos invadindo aquêles temas, onde seus estudos primaram por apresentar contribuições de real valor.

AS CONTRIBUIÇÕES DA FILOSOFIA MODERNA

Com o movimento protestante, foram agitados os problemas e os temas éticos, mas sob outras bases, distintas das empreendidas pelos filósofos escolásticos. Procuraram os protestantes dar à Ética um fundamento não baseado na revelação, mas nos valores éticos, examinados e procurados de per si. Se os escolásticos afirmam a temeridade de tais estudos

e da postulação meramente axiológica, convém, contudo, que se tenha em mente, que tais pesquisas não põem em xeque os ideais éticos. E se alguns caíram em êrro, veremos, contudo, no campo da filosofia pelo menos, que a investigação deve processar-se dentro do âmbito daquela. A revelação religiosa pertence à religião. O filósofo ético deve procurar os fundamentos ontológicos dessa disciplina, tão longe quanto lhe é possível alcançar.

Entre os protestantes, sobressaíram, por seus trabalhos, Bodin, Grotius, Pufendorf.

Entre os autores independentes, podemos salientar os seguintes, anteriores a Kant: Hobbes (1588-1679), Spinoza (1632-1677), e, nos séculos XVII e XVIII, Shaftesbury (1671-1713), Reid (1710-1796), Helvetius (1715-1771), Holbach (1723-1789), Saint-Simon (1760-1825), etc.

Com Kant (1762-1814), são procurados novos fundamentos para a Ética, baseando êle os seus postulados, pròpriamente, na razão prática, isto é, fundando-os na consciência humana, ao mesmo tempo que afirma sua indemonstrabilidade dentro da razão pura, da razão meramente intelectual.

Seguiram-se a Kant os trabalhos de Fichte (1762-1819), Hegel (1770-1831), Schelling (1775-1854), Krause (1781-1832), Comte (1789-1857), Stuart Mill (1806-1873), Friedrich Paulsen (1846-1908), e ainda Herbart (1776-1841), Schopenhauer (1788-1903), Spencer (1830-1903), Nietzsche (1844-1900) e, mais próximos a nós, Durkheim (1858-1917), Lévy-Bruhl (1857-1939).

Com Scheler (1874-1928), Müller, Ortega y Gasset, etc., penetra-se na ética axiológica (que a estuda do ângulo dos valores).

DISTINÇÃO ENTRE ÉTICA E MORAL

A distinção entre Ética e Moral se impõe por diversos motivos e razões. Se os têrmos *mos*, em latim, e *ethos*, em grego, serviram para nomear duas disciplinas, estas se distinguem, embora a segunda se subordine ontològicamente à primeira.

Se a filosofia clássica não distinguia pròpriamente a Ética de a Moral (pois ambos os têrmos eram usados sinonìmicamente), é preciso considerar que, após o advento das idéias modernas, e das diversas posições tomadas ante essas disciplinas, há necessidade de distinguí-las. Pois, enquanto a segunda se refere aos costumes estabelecidos entre os homens, a primeira dedica-se ao estudo das normas éticas invariantes. Quem se coloca na posição que afirma não ter a Ética outra origem senão nos costumes humanos; quem assume uma posição sociologista, empirista, positivista, pragmatista, etc., considerará apenas a Moral e não a Ética. Esta é apenas aquela: ciência dos costumes humanos. Para quem busca as raízes mais profundas dos nossos costumes, as leis invariantes que os regem, considera aquêles como símbolos das normas éticas, que são os simbolizados. Neste caso, a Ética já impõe uma *via symbolica*, pois é mister partir do que se dá na experiência humana para captar os *logoi* que analogam os costumes. Tais *logoi* serão as razões éticas superiores, cuja busca cabe pròpriamente ao *etólogo*.

A MORAL E A AXIOLOGIA

Na filosofia moderna, encontra-se uma tendência a reduzir a Moral à Axiologia. Depois das críticas de Kant, que levaram tantos a aceitar a impossibilidade humana de alcançar ao ser, por ser êste inacessível, procuraram muitos substituir a Ontologia pela Axiologia. Não podendo saber o que as coisas são em si, nós saberemos ao menos o que são para nós. O mundo exterior tem, assim, um valor, e é um valor, pois vale para nós.

E assim é um valor tudo quanto é da nossa experiência e da nossa vida, tudo o que compõe o *nosso cosmos*. Substituem a Ontologia pela Axiologia, e também a Moral ou Ética (porque aqui, para tal posição, são sinônimas), tendendo ao valor relativo das diversas maneiras de se processarem as relações humanas.

Tal posição, contudo, padece de firmeza. Não somos capazes de captar o ser em si, mas apenas o ser-para-nós. Ora, se o ser-em-si fôsse por nós captado, seria também um ser-para-nós. Portanto, o que não admitem captar é o que não admitem captar. Pois como poderíamos nós saber que captamos o ser em si, quando captássemos o ser? Não seria automàticamente para nós?

O ser-em-si, é único que é em si, como o demonstramos em "Filosofia Concreta", é o ser Infinito, o Ser Supremo, fonte e origem de tôdas as coisas.

Mas, o ser finito nunca é-em-si senão relativamente, pois é produto de uma relação, como vimos, entre opostos, o que já examinamos.

Quando afirmam que nunca conhecemos tudo de alguma coisa, já mostramos em "Teoria do Conhecimento" o que tal significa. Se não temos um conhecimento exaustivo das coisas da nossa experiência, o conhecimento que delas temos não padece, por isso, de falsidade. Conhecemo-las *totum et non totaliter*, conhecemos a coisa como um todo e não totalmente, exaustivamente, porque todo conhecer é um assimilar que se realiza através de esquemas, portanto parcial em certo sentido.

Mas daí concluir-se, pelo facto de não termos a visão frontal do Ser Supremo, e do ser *integraliter* das coisas, que devamos substituí-los pelo valor, é substituir palavras. Pois, como já vimos em "Filosofia Concreta", não há meio têrmo entre ser e nada absoluto. E o valor, ou é alguma coisa, ou é nada. E se é alguma coisa, é ser e não nada. Tôda essa luta desenfreada contra a Ontologia, por parte de tais filósofos, surge de uma deficiência da compreensão do que seja *ser*, o que tivemos tanto cuidado em precisar no livro acima citado.

Com essa análise que acabamos de fazer, queremos salientar que a raiz da Ética deve ser e terá de ser encontrada na Ontologia. A Axiologia é apenas uma disciplina regional da Ontologia. O valor é ainda ser, como mostramos em "Filosofia Concreta dos Valores". Não é a Ontologia que se subordina ao nada, mas o nada só pode ser compreendido através do ser, e assim também o valor.

Ainda queremos salientar, antes de outras análises, o emprêgo que comumente se faz do têrmo *moral*. Ora êle é tomado em sentido psicológico, em oposição ao físico ou ao fisiológico, como quando nos referimos a um sofrimento causado por um pensamento sôbre algo doloroso (uma *dor moral*), ora é empregado para referir-se à capacidade de enfrentar as adversidades e os sofrimentos, ao dizer-se que alguém tem um *moral* elevado. Também se emprega êsse têrmo em oposição ao que é mau, prejudicial ao homem, ao que é reconhecido como obrigatório ou ideal. Fala-se, assim, de acções morais, de intenções morais.

Não são, entretanto, tais conceitos os que pertencem pròpriamente ao estudo da Ética. Esta busca uma sistematização filosófica das normas imperativas; daí não se confundir o estudioso da Ética (o etólogo) com os moralistas, como La Bruyère, Vauvernagues, La Rochefoucauld, etc., que procuram apenas fornecer rápidas análises da alma humana.

Emprega-se ainda o têrmo para referir-se às diversas concepções que constroem os homens sôbre o ideal de sua vida.

Fala-se assim em *morais*, que variam segundo as circunstâncias ambientais e históricas. Não se pode, porém, falar de *éticas*, como alguns fazem. São tais factos que ainda contribuem para justificar a distinção que fazemos entre Ética e Moral.

E' verdade que é mais comum falar-se em Moral, que em Ética, e que, muitas vêzes, se tem dado preferência ao primeiro têrmo, sem fazer-se qualquer distinção entre ambos. Assim, tem-se procurado definir a Moral e a Ética com o mesmo enunciado, como os kantianos, por exemplo, que a chamam de "ciência do dever e dos deveres", ou simplesmente "ciência do dever", outros a "ciência do bem", ou, ainda, "ciência do bem e do mal". Mas se a primeira não inclui pròpriamente o bem, a segunda não explicita o conteúdo que se dá a tal têrmo, pois o bem pode ser o prazer (para o sensualista), o progresso intelectual ou afectivo para outros, etc.

Outros propõem, para sintetizar as duas posições, a definição de "ciência do bem obrigatório", mas tal definição implica que a obrigação é o elemento essencial da moralidade, o que é discutível e discutido como ainda veremos. Ademais, é preciso esclarecer se é necessário para agir moralmente ser alguém determinado pelo sentimento do dever.

Outrossim, é preciso distinguir a ciência descriptiva dos costumes de a ciência normativa, o que justifica a distinção entre Moral e Ética.

ETOGRAFIA E ETOLOGIA

Propõem os antropologistas dois têrmos: *etografia* (a descrição dos costumes dos diversos povos e lugares) e a *etologia*, que procura dar o fundamento histórico e psicológico de tais costumes.

Se consideramos a Moral como a ciência normativa dos costumes, tendemos a confundi-la com a Política. Os costumes são as maneiras exteriores de se conduzirem as colectividades. Ora, é inseparável da ética humana a conduta interior, a intenção. O Estado pode regular as maneiras exteriores, e essas cabem à Política.

Foulquié propõe a seguinte definição: a moral é o sistema de regras de conduta que deve seguir o homem para viver de acôrdo com a sua natureza.

Essa definição, referindo-se à moral, tem grande valor. E' um sistema por que é uma construcção lógica. Não é uma simples colectânea, mais ou menos organizada, dos imperativos e conselhos morais, como pode realizar a etografia, que é meramente descritiva. E' um sistema de *regras de conduta*, pois é uma ciência prática e normativa, que indica como *viver de acordo com a sua natureza*. Apesar de muitos filósofos não saberem precisar o que é a natureza humana e escamotearem o problema, contudo sabemos que ela é o composto da substância primeira (a matéria-corpo) e da substância segunda (forma-racionalidade). A Moral é o conjunto das regras que indicam ao homem como viver de acôrdo com a sua natureza. E êsse conjunto de regras é apropriado, ora a uma funcção, ora a um grupo social, ora a todos. Assim, quando se emprega o têrmo ética profissional, como ética do engenheiro, ética do médico, ética do soldado, pròpriamente quer-se referir à moral de tais profissões.

A ÉTICA COMO DISCIPLINA ONTOLÓGICA

A Ética, tendo por objecto a sistematização das normas invariantes, simbolizadas pelas normas da Moral, é uma ciência não descriptiva, mas ontológica. E' uma disciplina regional da Ontologia.

A Ética, antropològicamente, é a ciência que estuda, sistemàtica e ontològicamente, as normas invariantes que devem regular o procedimento dos sêres humanos, em funcção de um fim superior adequado à sua natureza.

Aquêles que se colocam na posição de negar normas invariantes, negam automàticamente à Ética qualquer fundamento, para afirmarem, quando muito, a Moral.

A Moral é a Ética manifestada nos actos humanos, obedientes a uma finalidade, como a que acima mostramos. O facto moral é um símbolo ético. Buscar, através dos factos morais, as regras supremas da Ética, é o verdadeiro caminho que se impõe. Conseqüentemente, temos de empregar a dialéctica simbólica, como a compreendemos, bem como as outras providências que têm sido o objecto de estudo em nossos trabalhos.

A justificação de nossa posição será apresentada no decorrer desta obra fundamental, que será prosseguida por outras, nas quais aprofundaremos os principais temas ontológicos dessa disciplina.

A CONSCIÊNCIA MORAL

Convém ainda esclarecer o emprêgo comum que se faz do têrmo *consciência moral*. Sendo a Moral a Ética aplicada ao homem, a consciência moral refere-se à humana. E' ela um facto individual, mas reforçado por uma experiência colectiva. O colectivo manifesta-se através do homem individualmente considerado, o que é tema de Psicologia.

Há, na consciência moral do indivíduo, sempre a presença do colectivo, do histórico-social.

Esta é de uma evidência meridiana. Qual precede? colectiva ou a individual? E' a consciência individual o resultado da acção da colectiva, ou o inverso? Sabemos que há aqui divergências. Para a escola sociológica é a colectiva que precede, embora a visão clássica *pareça* afirmar sempre o contrário.

Na verdade, o homem não é apenas individual, mas também colectivo. O seu eu é o resultado de uma individualização parcial de muitos *eus* que o compõem. Dêsse modo, há contemporaneidade entre o colectivo e o individual. Contudo, qual precede ontològicamente: o colectivo ou o individual? Se o homem é, um homem deve ter sido o primeiro. Mas o homem primitivo era dualmente o gerador e a gestante. Até na alegoria religiosa, o primeiro contém já em si o outro, de outro sexo, que permite a gestação do novo indivíduo. Nesse sentido, pode-se dizer que o primeiro é já colectivo. Psicològicamente, a individualização se processa já bem tardia, depois de o indivíduo estar formado biològicamente. Do ângulo da biologia, a gestação do indivíduo processa-se após o colectivo. Portanto, sempre o colectivo antecede ao individual, que é posterior. No entanto, nada vem de nada, e o individual não poderia surgir do colectivo, se de certo modo não estivesse já contido naquele. Portanto, há, no colectivo, de certo modo, o individual, pelo menos potencial e virtualmente.

Ainda para a Moral surge outro problema: são os actos morais obrigatórios porque são bons, ou são bons porque são obrigatórios?

Há os que estabelecem que o imperativo categórico instituído, torna bom o que o realiza, e mau a sua não realização ou o seu desvio. Neste caso, o obrigatório antecederia ao bem. Para outros, o homem estabelece como regra moral obrigatória o que he refere ao seu bem. As duas posições encontram fundamentos em factos. Há normas obrigatórias instituídas na

vida social, cuja não observância é um mal, embora não sejam elas resultantes de um bem que prèviamente se impõe, mas de origem heterônoma, pela imposição de um poder superior na sociedade que as estabelece, como se pode evidenciar pelas normas instituídas por uma casta dominante sôbre outras, e que não se referem pròpriamente ao bem que a moral busca, mas apenas ao que interessa històricamente àquela casta. Mas tais normas são mais jurídicas que morais, e nem sempre fundamentalmente éticas. A moral humana, pela variância que nos revela, está impregnada dessa heterogeneidade, o que é ainda mais um motivo para justificar a nossa tese da distinção entre Moral e Ética.

Volvendo ao tema da consciência moral, cabe-nos dizer que é esta o resultado de uma longa sedimentação, e não só estabelece ela o que é bem e o que é mal, mas também *edicta* (*e-dicere*) ordens e interdições, impõe deveres, estabelece imperativos.

Assim, como exemplifica Foulquié, se *mentir é vegonhoso*, corresponde à proibição: *não mintas*. Os juízos sôbre o valor moral da sobriedade são seguidos da ordem positiva: *sê moderado no beber e no comer*, etc. Os próprios princípios tomam a forma imperativa: *conquista o domínio de teu corpo; faze aos outros aquilo que desejas que te façam*, etc.

Ora tais regras revelam, mais uma vez, a necessidade de distinguir a Moral da Ética. Tais regras são morais e de uma marca humana. A moderação consiste na permanência dentro de um estado e de uma função, que não afectem o normal desenvolvimento de um ser. Dêste modo, um ente inteligente, que não o homem, não sujeito à necessidade de beber e de comer, poderia conhecer outros tipos de moderação, que são os que não ponham em risco o normal desenvolvimento de tais sêres. Aquela moderação do homem é uma moderação moral. A norma da moderação, válida para todos os entes conscientes, pertence à Ética (temos aí o *logos* da moderação). Eis mais uma razão para estabelecer-se a distinção entre Moral e Ética.

Surge, assim, para os estudos éticos, uma série de novos problemas que exigem soluções adequadas, como sejam o da finalidade da vida humana, o do destino do homem e, sobretudo, o problema do bem, e o das noções gerais.

Iniciemos pelas noções gerais. São elas temas de trabalhos anteriores, nos quais examinamos a formação dos conceitos, como justiça, bem, belo, etc., conceitos que não são meras criações humanas, pois podemos captar os conteúdos eidéticos

ontológicos dos mesmos, o que tivemos ocasião de mostrar em "Filosofia Concreta".

Os princípios morais, estabelecidos nos grupos sociais, não são apenas produto da educação, como propõem alguns, porque a experiência nos mostra o que é, e não o que deve-ser. O dever-ser é captado seguindo através de outros caminhos, pois, do contrário, os animais teriam estabelecido normas morais, o que não fazem. Afirmá-los como inatos, não explicaria, por sua vez, o facto de se estabelecerem êles depois de uma longa experiência e, também, necessitar a criança de uma longa educação até surgir a voz interior da consciência.

Se adquiridos, são apenas relativos, meros hábitos, válidos apenas para determinadas circunstâncias históricas.

A resposta a tais perguntas é fundamental para a Ética. Nós proporemos a que aceitamos, a qual fundaremos apodìticamente em momento oportuno.

E provaremos que o desabrochamento das normas morais implica uma prévia presença de algo positivo no homem, que a antecede, e que é uma resultante, não só da sua natureza, mas também de normas que a transcendem, como o veremos.

O SENTIMENTO DA OBRIGAÇÃO

O sentimento da obrigação é um facto psicológico inegável. A pergunta de se nos sentimos obrigados a algo, somos ou não *realmente obrigados*, ob-ligados, exige uma resposta.

A consciência nos impõe que nos afastemos de algo. Se somos obrigados a fazer algo, por quem somos?

Ora, o homem, que *deve* fazer isso ou aquilo, pode não fazê-lo. E' preciso distinguir dever-fazer e poder-não-fazer. Como é preciso distinguir poder-não-fazer de não-poder-fazer. Não-poder-fazer é ter a impossibilidade de realizar. Poder-não-fazer é ter a possibilidade de fazer e simultâneamente a de não fazer. Dever-fazer frustràvelmente é o imperativo de fazer, mas que é possível de não ser feito. Mas a frustrabilidade do dever-ser humano implica um poder intrínseco de poder-não-fazer. A frustrabilidade extrínseca encontramo-la nas coisas que pertencem à esfera da físico-química e à esfera biológica. Por imposição dos factôres emergentes, algo tende a fazer o que naturalmente deve fazer. Mas pode ser frustrado pela acção dos factôres predisponentes. Assim, aquela ma-

cieira, que deve dar maçãs, pode ser frustrada de sua finalidade pela acção de factôres extrínsecos a ela.

No que o homem deve-fazer por imposição de factôres intrínsecos ou extrínsecos, e é frustrável pelo factor intrínseco da vontade, é que está o campo que pertence à ética antropológica (do homem).

O dever-ser ético implica o poder-não-fazer por factôres intrínsecos.

dever-ser: frustrável — por factôres extrínsecos ou por factôres intrínsecos

dever-ser: infrustrável — por factôres extrínsecos ou por factôres intrínsecos

Assim a macieira deve dar maçãs por um imperativo infrustrável dos factôres intrínsecos, mas frustrável por factôres extrínsecos. O grau de frustrabilidade e de infrustrabilidade deve ser considerado, pois, como já vimos, na Biologia, é gradativo, enquanto não o é na Físico-química.

O dever-ser, no homem, frustrável por factôres extrínsecos, pode ser infrustrável por factôres intrínsecos. Mas o campo que pertence à ética do homem, à ética antropológica, refere-se ao *dever-ser frustrável pelo factor intrínseco da vontade*. E' aí o seu campo verdadeiro, e é em tôrno dêle, e do que êle implica, que se estabelecem as bases do que chamamos Ética Fundamental, objecto dêste livro.

DIVISÕES DA MORAL

A Moral, como estudo sistemático dos costumes humanos, pode ser considerada como geral, como particular e até como individual. A primeira estabelece as obrigações fundadas em princípios gerais, enquanto a segunda, em normas particulares, mas fundadas, por sua vez, naqueles princípios; e a individual em normas individuais, também não alheias, mas inclusas em tais princípios.

E' nesse sentido que a Moral se distingue da Etografia (que é a descrição dos costumes).

E', portanto, dos princípios gerais que decorrem os particulares e os individuais.

Por sua vez, a Moral pode ser teórica ou prática. A teórica é explicativa e sistemática; a prática é a aplicada às relações humanas. Pela teoria, procuramos compreender o porquê dos factos morais, enquanto pela segunda se estabelecem as normas obrigatórias que devem ser seguidas.

A Moral, ensinada nas escolas primárias e secundárias, é meramente prática. A teórica é da competência do filósofo.

A Moral fundamental já pertence à Ética. E' o ponto de ligação, porque aquela encontra seus fundamentos nos princípios eternos em que se funda esta e que justificam aquela. O variante jamais se afasta do invariante. O variante é símbolo do invariante, como mostramos em nossa Decadialéctica. Em todos os factos, em tôda a heterogeneidade, há a presença da homogeneidade; em tôda variância há a presença da lei invariante. O variante está analogado e subordinado àquele. Por isso, o variante pode ser examinado como um símbolo daquele, pois em tudo quanto se dá, e que é heterogêneo, de certo modo, há sempre a presença do que se repete indefectìvelmente. E, como o provamos em "Filosofia Concreta", não há o heterogêneo absoluto, pois, do contrário, haveria rupturas no ser. Tudo quanto é, analoga-se a algo e, finalmente, com algo se identifica.

Essa identificação, ainda veremos, é o fundamento ontológico da Ética, o que nos será revelado de modo definitivo oportunamente.

CRÍTICA DOS MÉTODOS

E' no tocante ao método que muitos sistemas se opõem. Se a vida do espírito é inegàvelmente mais nobre que a vida do corpo, a predominância dos actos morais deve ser dirigida para aquela. Vê-se estabelecida aí uma hierarquia de valores, pois admite-se haver um mais digno valor no espiritual que no material. Realmente, o homem tem essa perfeição que a não a têm os animais. Mas os limites em que ambas as perfeições se actualizam no homem é um campo de investigação, não só ético como moral. Até onde o sensível não ofende ao espiritual, e até onde a vida do espírito pode pôr em risco a vida sensível e animal, são problemas que surgem ao etólogo.

Mas, é aqui que surge uma polarização extrema do método na Ética, pois, de um lado temos os *empiristas*, que actualizam apenas a experiência nos factos morais, e, outros, os *racionalistas*, que a baseiam na razão. Para estabelecer-se a

superioridade dos prazeres do espírito sôbre os do corpo é imprescindível compará-los em funcção do homem. Sem essa experiência, é impossível estabelecer a quem cabe a primazia. Actualizando apenas a experiência, há o perigo de se considerar o moral sob um ângulo falso, pois o prazer sensível é profundamente distinto do prazer espiritual. Ora, a razão é quem julga aqui. Portanto ela se coloca superiormente.

Daí os racionalistas, que representam o outro extremo, estabelecerem que as normas morais são privilégios da razão, que é quem as determina, examina e explicita. Se realmente é a razão o caminho que nos leva a melhor compreender e justificar uma norma moral, ela parte da análise do que é oferecido pela experiência. Se realmente a experiência facilita a comparação, é, no entanto, a razão que a realiza. O juízo de valor é genuìnamente racional.

Mas, na "Noologia Geral", vimos que o homem tem a posse virtual da perfeição, e é ela que lhe permite estabelecer as comparações e apreciar os valores ao compará-los (a tímese parabólica). Portanto, acima da experiência e da razão, encontramos uma raiz mais profunda, a *tímese parabólica*, a capacidade, não só de comparar racionalmente, mas também intuitivamente os valores. Essa raiz é um fundamento da Ética, e também da Moral, e será ela tema de outras pesquisas que faremos oportunamente, o que nos permitirá colocarmo-nos numa posição mais concreta, e não na unilateralidade das posições extremas do empirismo e do racionalismo. A experiência e o juízo racional não se poderiam dar sem a presença prévia dessa *tímese parabólica*.

E' o que provaremos seguindo os métodos da Filosofia Concreta.

RELAÇÕES DA ÉTICA E DA MORAL COM OUTRAS DISCIPLINAS FILOSÓFICAS E COM A RELIGIÃO

Por ser a Ética uma especulação filosófica sôbre as normas invariantes; e a Moral, a especulação e a sistematização das normas variantes na sua ligação com o invariante, tem ela suas relações íntimas, não só com a Filosofia, mas também com a Religião.

Para muitos, é a Religião o fundamento da moral. Neste caso, são as normas religiosas que estabelecem as normas morais. Para outros, as normas religiosas encontram seu fundamento em normas éticas, ontològicamente consideradas.

Por ser a Moral uma disciplina prática, estabelece ela normas a serem seguidas. Mas, como há implicância da vida intelectual, afectiva e sensível do homem, os estudos morais entrosam-se com os psicológicos evidentemente, e com os noológicos em especial.

A ciência não procura os fins, mas estuda sistemàticamente os meios.

Ora, a Moral tende para um fim, mas não pode desprezar os meios adequados e justos, e é esta a razão por que há entre ambas pontos eminentes de contacto.

Há uma moral científica, porque a ciência, tendendo a fornecer ao homem meios mais hábeis para o seu domínio sôbre a natureza, obedece a uma finalidade, o que a coloca, implicitamente, no campo da Moral sob diversos aspectos.

O cientista, enquanto tal, permanece no campo da investigação e dos métodos da ciência. Mas, como tem aquela, ademais, uma finalidade, essa já se inclui no campo ético; por isso há uma moral da ciência e uma moral do cientista. Mas é preciso notar-se que a ciência não se inclui totalmente no campo da Moral, apenas na proporção em que se refere aos fins práticos, e nas conseqüências que podem advir da sua actuação e aplicação.

Assim, a ciência pode cooperar com a Moral, como esta com aquela. E' essa a razão que levou muitos cientistas a estabelecerem justificações de normas morais, como vemos entre os evolucionistas. Desde que a ciência estabelece as leis que regem a evolução, ela permite a fundamentação de leis morais.

A Sociologia é, pois, uma ciência positiva e os factos morais penetram no seu campo e, como ainda veremos, abrangem-na em sua totalidade, pois aquela é uma disciplina eminentemente implícita nos factos éticos. Tem ela um papel colaborador imenso para a Moral, como é fácil perceber-se.

Através do exame das normas morais, alcançando-se as normas éticas, invariantes, os estudos, nesse sector, não podem prescindir dos métodos da Filosofia, e a Ética, como a Moral, inclui-se no campo filosófico, pois o investigar e o sistematizar, aqui, implicam as normas que aquela disciplina estabelece. As semelhanças entre a Ética, a Moral e a Lógica, a necessidade dos estudos psicológicos, e dos valores (a Axiologia), os fundamentos ontológicos das normas invariantes éticas, entrosam-na com a Lógica, com a Psicologia, com a Noologia, com a Ontologia, com a Axiologia.

As discussões que pairam em tôrno da dependência metafísica dos factos morais à Ontologia em geral, levam a duas posições: a dos que afirmam que a Moral se fundamenta na Metafísica e a dos que afirmam que é a Metafísica que se fundamenta na Moral. Outros afirmam a independência de tais disciplinas. Os argumentos usados por essas posições serão oportunamente discutidos por nós.

O que não se pode negar é que o exame dos factos morais leva-nos a estudar a Ética, as normas invariantes, e, estabelecidas estas, invade-se o campo da Metafísica inevitàvelmente. Aqui não podem valer os argumentos da dificuldade em alcançar esta, como pretendem alguns filósofos. A deficiência de alguns não é um argumento contra a dependência da Ética à Metafísica e, conseqüentemente, também da Moral. Se é difícil alcançá-la, não se pode concluir pela impossibilidade. O exame, dentro dos cânones da Filosofia Concreta, demonstra-nos essa dependência. Se fôr impossível fundar concretamente a Ética na Metafísica, tal deverá, por sua vez, ser demonstrado. O simples facto de alguns filósofos não o poderem fazer, não prova essa independência, como ainda veremos.

As relações da Ética e da Moral com a Religião são evidentes, pois se esta estabelece o grau de dependência do ser finito ao Ser Infinito, da criatura ao Criador, como na concepção cristã, as normas de proceder da criatura estão, naturalmente, ligadas às normas que a Religião estabelece.

Surge, aqui, o problema da dependência da Ética e da Moral à Religião, tema que é assunto de futuras discussões e exame. O que é inegável é que a Religião se funda sôbre juízos de valor. Numa religião revelada, como a cristã, êsses fundamentos são objectos de discussão quanto à sua dependência do Criador; se é ela natural, como em outras religiões, a dependência se dá quanto à ordem suprema do ser. As distinções, que surgem aqui, são reais, mas harmonizáveis, como oportunamente ainda veremos.

O que não se pode negar é que psicològicamente a vida moral não é rigorosamente dependente da Religião, como é fácil observar-se, mas o exame ontológico da Ética nos mostra haver uma dependência. Explicitar e estabelecer essa dependência é tema para nós da *Filosofia Concreta da Ética*, o que será objecto de outros temas e artigos que compõem êste livro.

ARTIGO 2

ORIGEM DA CONSCIÊNCIA MORAL

A *eticidade* é o carácter do que é ético, no sentido próprio do têrmo, como *moralidade*, do que é moral, também em tal sentido.

Dos actos que realiza o homem, chamam-se pròpriamente humanos os que êle realiza com o conhecimento de sua causa, bem como os que realiza livremente. O acto realizado sob um impulso meramente animal não é um acto humano, pois êste, para ser tal, deve ser livre, dentro, naturalmente, dos limites da nossa liberdade, que é imperfeita.

O acto moral é um acto humano e, portanto, exige a liberdade e esta implica uma escolha. O acto moral é o resultado de uma escolha, um acto escolhido. O que dá forma ao acto moral é a *intenção*.

Mas nossos actos, em geral, são movidos por múltiplas intenções, de aspectos qualitativos diferentes.

Os actos morais implicam, portanto, a vontade, êsse poder de determinar segundo a intervenção da razão. Esta não é o impulso cego, mas sim o poder de executar algo após o exame racional. Ademais, a vontade é o poder de determinar livremente. A possibilidade de o homem poder visualizar diversos aspectos e escolher entre êles, afasta-o da cega necessidade, pois pode mobilizar poderes latentes para dar uma direcção escolhida, aos seus actos. Tal afastar-se da necessidade meramente física não anula uma razão suficiente dos seus actos. Êles têm um "porquê". A vontade pode dirigir as tendências diversas, as diversas possibilidades para uma direcção escolhida.

A vontade e a liberdade implicam a consciência. Etimològicamente êste têrmo significa um *saber com*, com-partilhado, um testemunho em suma. A consciência é a intuição que o espírito tem de si mesmo e de seus estados. Na Ética, to-

ma-se ainda o têrmo consciência para significar a faculdade de proceder juízos sôbre o valor dos actos humanos. Consideraram alguns esta consciência como uma metáfora apenas, Mas, na verdade, a Psicologia nos mostra que não o é, podendo alcançar, em alguns casos, tamanha realidade, que leva muitos a estados alucinatórios, os quais têm servido de tema à literatura.

A consciência, psicològicamente, é uma intuição, e ela pode apresentar-se de dois modos: consciência espontânea e consciência reflectida. A primeira é a consciência em sua simplicidade, enquanto, na segunda, há a observação, a reflexão sôbre o acto consciencial.

A consciência moral implica a captação do valor 1).

Pela consciência moral o espírito humano julga o valor de certos actos individuais determinados. Essa consciência não é outra que a consciência psicológica, mas leva em si juízos normativos, juízos de valor, por meio dos quais ela pode estabelecer o que é mister fazer para alcançar um valor ético mais elevado.

A consciência pode manifestar-se antes do acto, durante o acto e após a sua realização.

A consciência é a faculdade de realizar juízos de valor. Não há pròpriamente, como muito bem o mostrava Tomás de Aquino, separação entre a consciência moral e a consciência. Aquela é esta quando reage ante o bem e o mal, ante o èticamente positivo ou negativo. Essa consciência não é só afectiva, como verificamos no arrependimento, no remorso, na vergonha, etc., mas também intelectual, pois compara, escolhe, julga.

Contudo, nunca se deve esquecer um elemento fundamental da consciência moral, que é a vontade. Tomás de Aquino nos apresenta a vontade como o apetite do bem racional, ou seja, dos valores racionais, o que a distingue do apetite meramente sensível.

Os sentimentos morais estão ligados a tendências superiores.

Surge a consciência moral como um problema para a filosofia, pois não só exige resposta quanto à sua origem, como quanto à sua natureza e valor.

Diversas têm sido as teorias formuladas para responder a tais problemas.

(1) Para a melhor compreensão do tema do valor aplicável à Ética, aconselhamos o nosso "Filosofia Concreta dos Valores".

Para uns, o sentido moral é inato. São os inatistas. Se não se manifesta na criança, desde o início, é inegável que nela surge sem necessidade de uma aprendizagem prévia. Há um "instinto moral", como dizia Rousseau. Nas manifestações do *ludus* infantil de regras, verificamos fàcilmente que a criança estabelece normas éticas que, bem verificadas, são imanentes ao *ludus* e perfeitamente adequadas a êle. Eis aqui um ponto bem positivo da teoria dos inatistas, sôbre o qual, oportunamente, traremos novas contribuições, procurando justificá-lo dentro das normas do nosso filosofar concreto.

Para essa concepção, a consciência moral é infalível. Podem a nossa educação e os nossos interêsses desviar-nos da verdadeira rota, mas sentimos quando erramos, que podemos, com justiça, julgar a nós mesmos, quando sós ante nós mesmos.

Essa concepção rousseauniana, não é, contudo aceita por todos os inatistas, pois há entre êles divergências, embora de pouca monta, mas dignas de registro. Para uns, como Scheler, a consciência moral é uma faculdade de natureza afectiva, enquanto, para outros, como Dugald-Stewart, ela é dùplicemente afectiva e intelectual, pois há um juízo e, após, um sentimento, isto é, julga-se e sente-se o que foi objecto de juízo.

Muitas são as críticas levantadas a essa posição. Nós, quando do exame da filosofia concreta da ética, teremos oportunidade de apresentar as nossas. Pode-se contudo, dizer que o exagêro que há nessa teoria está em considerar, como uma faculdade, a consciência moral, distinta sem dúvida da consciência, não porém separada daquela. Ademais, o facto afectivo puro já não se dá conosco, nem o intelectualmente puro. Há um processo afectivo-intelectual sempre presente, embora actualizemos um ou outro, sem que o inibido por nós se nadifique verdadeiramente.

O que nos parece espontâneo é, contudo, já de grande complexidade, e producto de um processo psicológico. No entanto, seria absurdo pensar-se que não há nada de prévio em nossa consciência moral. Teríamos ofendido uma das teses fundamentais da Filosofia Concreta, pois admitiríamos a possibilidade de um actuar ou de um sofrer que não estivesse já prèviamente contido como virtualidade no ser que o realiza ou sofre.

Se o homem é capaz de ter uma consciência moral, esta é, de certo modo, inata nêle, pois é nêle, e não em outros animais, que nós a conhecemos.

Há uma positividade no inatismo moral, mas marcar os seus limites e seu alcance, concrecionando-o com outras teorias, é o que pretendemos fazer oportunamente.

Outra teoria que se oferece é a do empirismo.

A posição puramente empirista afirma não haver diferença essencial entre o homem e o animal. A consciência moral é, portanto, de qualquer forma, adquirida, como o são as outras faculdades. A consciência moral é, assim, o produto de um longo hábito, tomado êste têrmo em sentido psicológico.

As principais afirmativas dessa teoria são as seguintes:

A consciência moral reduz-se afinal à faculdade de sentir, transformada pela experiência. Por outro lado, não pode ela dar-nos um conhecimento do valor das coisas.

O que actualiza, e é positivo, nesta teoria, é que a educação exerce um papel importante na modelação da consciência moral, mas daí reduzi-la a um mero producto da experiência seria atribuir também aos animais a possibilidade de um senso moral. Por outro lado, é uma tese já demonstrada pela Filosofia Concreta que, para que algo sofra uma experiência, e essa tenha a possibilidade de modelar de certo modo quem passa por ela, é mister que haja, por quem a sofre, uma aptidão para sofrer a marca da experiência.

Para que essa fôsse capaz de provocar a consciência moral, impõe-se, prèviamente, uma emergência para ela, pois, do contrário, nada poderia fazer.

Na teoria empirista, podemos salientar a posição dos associacionistas, representada por Stuart Mill, para a qual a consciência moral se explicaria pelas meras associações surgidas na experiência. Tal teoria seria válida se pudéssemos educar os animais também por associações, de modo a vê-los praticar actos morais, o que não se dá.

Para os *evolucionistas*, não tinha o homem, de início, qualquer noção moral. Esta é adquirida através de sua evolução, transmitindo posteriormente aos seus descendentes, as suas acquisições. O mesmo argumento que se opôs ao associacionismo, pode-se opor ao evolucionismo, pois o animal, neste caso, também seria passível de manifestar actos morais.

Ter-se-á, de qualquer modo, de admitir que o homem é *diferente* e, há, nêle, aptidão a adquirir ou a construir uma consciência moral. Algo, portanto, é dado com antecedência. E é êsse algo que nos cabe descobrir.

A escola sociológica de Durkheim, à semelhança do pensamento de Spencer, afirma que é na sociedade que o homem adquire a noção da moral. Tais princípios são dados pela educação e não são transmitidos hereditàriamente. E' a sociedade que fala em nós, quando o indivíduo fala, eis uma afirmativa dessa teoria.

Há nessa teoria certa positividade, pois há inegàvelmente uma influência social, como também há uma positividade no evolucionismo, pois as idéias morais podem sofrer, e de certo modo sofrem, uma evolução, mas no aspecto variante, tanto numa como noutra posição.

Admitir-se uma consciência colectiva separada ou à parte das consciências individuais é uma tese um tanto perigosa, embora se tenha de reconhecer que há, no individual, o social, referindo-se aos indivíduos humanos, pois, de certo modo, somos colectivos, e nosso eu não é puramente individual. Ademais há choques e oposições entre o indivíduo e a colectividade, e seria um absurdo, ante os actuais conhecimentos da psicologia, querer transformar a consciência individual num simples reflexo da consciência colectiva.

A terceira posição é a *racionalista*, para a qual a consciência é congênita ao homem, e a consciência moral é a própria razão, pois esta é especulativa ao captar relações de semelhança, de diferença, de igualdade, de causalidade, de implicação lógica, e é moral ao julgar do valor dos actos, da sua conveniência, da sua execução ou não, segundo o bem e o mal. Esta é pròpriamente a razão prática ou consciência moral.

A consciência moral é a própria razão ao realizar juízos de valor ético. Portanto, sua raiz está na razão, e esta não pode ser explicada meramente pela empíria, como demonstramos em "Noologia Geral".

ARTIGO 3

AS CONCEPÇÕES MORAIS SEGUNDO O FIM HUMANO

Uma das mais exigentes perguntas, que surgem constantemente ao pensamento humano, é o da finalidade do homem. Como estabelecer essa finalidade, êsse *para que* do homem, sem que primeiramente se estabeleça a sua origem?

Perplexo ante o mundo, põe a si mesmo constantemente essa pergunta que o tem desafiado através dos tempos, e cuja resposta não incumbe apenas às religiões, mas à filosofia também.

Os grandes problemas fundamentais da Ética encontram aí um dos momentos mais difíceis de seu longo especular.

Se se parte da admissão da divindade, criadora de tôdas as coisas, cuja providência predispõe o surgimento do homem, a existência de um Deus criador e remunerador logo nos indica os fins da vida humana, os quais são os determinados pela divindade criadora.

Essa é a resposta das religiões, que, por sua vez, leva a muitas outras perguntas, por exemplo: como e por que Deus criou o homem? As respostas a esta pergunta, nem sempre satisfazem aos que a propõem, pois são, muitas vêzes, frágeis, e aguçam mais o perguntar, em vez de satisfazê-lo.

Os que se colocam na aceitação de Deus, criador do homem, estabelecem que o fim dêste é o próprio Deus. E' dêle que o homem parte e é para êle que o homem deve retornar. Um ser infinito só pode ter a si mesmo como a razão de seu actuar. Deus é, assim, o fim último do homem.

Em abono desta tese, poderíamos acrescentar os argumentos já expostos em "Filosofia Concreta", seguindo o método que naquela obra usamos: o Ser Supremo actua por sua própria natureza. Por ser infinito, é infinito o seu actuar, portanto não determinado nem delimitado por outro. Essa infinitude do seu actuar não é uma delimitação da natureza, pois

actua em tôda a pujança infinita do seu poder. Limitação há nos sêres que, por terem uma natureza finita, finito é o seu actuar. Êstes actuam com a deficiência que lhes é própria, enquanto aquêle actua com a proficiência que lhe é essencial.

O Ser Supremo é o supremo bem. Dêle provêm tôdas as coisas, que são suas criaturas, e a êle tôdas tendem, como vimos naquela obra. Conseqüentemente, também o homem. E, como êste tem a consciência e o saber reflexivo, seu actuar livre *deve procurar* o maior bem possível, tendendo para o Ser Supremo.

Para as posições religiosas, que acima expomos, Deus oferece a felicidade do homem, porque só o Ser infinito poderia dar ao homem a plenitude da felicidade, porque só êle a tem.

Para os que não se colocam na posição religiosa, o fim do homem é dado por sua natureza. Realizar o racional em ascenção é o seu fim, pois é no homem que o cérebro alcançou o mais alto desenvolvimento, o que revela que a natureza, nêle, tende para o reinado da inteligência, facto observável, não só na evolução animal até alcançar aquêle, como no próprio desenvolvimento da vida da família humana.

Para outros, o fim que procura o homem é o prazer. Há o prazer sensível e o prazer intelectual.

E' inegável que o prazer exerce uma grande influência, mas é impossível explicar as acções humanas apenas pela busca do prazer sensível, porque também há prazeres intelectuais e espirituais.

O prazer, psicològicamente considerado, surge da satisfação de uma tendência. Ora, as tendências humanas são várias e conseqüentemente vários são os tipos de prazer.

Para outros, a finalidade do homem é a *perfeição,* pois sendo êle um ser que actua, e pode distinguir entre o melhor e o pior, tende o homem a realizar o mais alto. E' da natureza do homem tender para a perfeição. A ética humana é fundamentada nessa tendência.

E' na satisfação de tôdas as suas tendências que outros colocam o fim do homem. E a meta de tôdas elas é alcançar a paz, é apaziguar-se na felicidade. Mas a tendência tende ao objecto, e não ao prazer. Êste surge da obtenção do objecto desejado. Há, na felicidade, um elemento objectivo, que é a meta desejada de alcançar ou de obter, e um elemento subjectivo, que é a consciência, o saber da posse.

Para outros ainda, não cabe ao homem, em vida, encontrar a felicidade, e tôda a sua finalidade está na contemplação do Ser infinito, de Deus. Só êle nos pode dar a felicidade absoluta, anelada espiritualmente pelo homem. E o caminho é o indicado pelas religiões.

De posse dessas idéias fundamentais, quanto à finalidade do homem, podemos agora esboçar as principais doutrinas, teorias, concepções e correntes, que surgem no pensamento ético, preparando o terreno para penetrarmos na parte concreta da Ética, e, depois, nela fundados, examinar as principais categorias e conceitos éticos, já que esta obra é apenas uma obra fundamental.

Ao estabelecerem-se os principais sistemas, doutrinas e correntes éticas, é fácil, depois, fundado nas teses da Filosofia Concreta, visualizar seus erros fundamentais, pois um postulado, levado até às últimas conseqüências, termina por revelar a sua fraqueza e a sua improcedência.

Sintetizaremos, tanto quanto possível, tais concepções, usando a clássica divisão, empregada pelos principais expositores modernos da Ética.

O EMPIRISMO

As morais empiristas, ao estudarem a finalidade do homem, estabelecem o prazer como fim, mas o prazer mais elevado.

O prazer surge da satisfação de uma tendência. A tendência tende para algo, para um objecto. O prazer nasce da posse do elemento objectivo desejado. Portanto, o prazer não é o fim, mas sim o é o objecto, cuja posse assegura aquêle. Se o homem tende naturalmente ao prazer, não se conclui que deva procurar o prazer pelo prazer. Convém reproduzir a frase de Parodi: "O axioma inconteste não é... que todo ser busca a sua felicidade, mas ao contrário, que põe a sua felicidade no que busca".

Vêem se obrigados os empiristas a estabelecer uma hierarquia de prazeres, postulando que os altruístas são superiores aos egoístas, que os do espírito são superiores aos do corpo. No entanto, para serem coerentes, deveriam respeitar o gôsto pessoal, como apontam os opositores.

Para grande parte dos empiristas, o fundamento da moral está no *interêsse.* Ora, êste, como já vimos na Psicologia,

move todos os actos humanos. Como êle varia, variam as respectivas concepções morais. Se o fim é o prazer pessoal, temos as *morais egoístas*; são *ego-altruístas* as morais que, embora busquem como fim o prazer pessoal, usam como meio o prazer dos outros e, finalmente, são *altruístas* aquelas que têm como fim o prazer dos outros.

Entre os egoístas, podemos classificar os cirenaicos, que já estudamos. Para essa moral, o prazer (em grego *hedon*) é a finalidade dos actos humanos, daí *hedonismo*. Para os cirenaicos representados sobretudo por Aristipo de Cirene, a felicidade é o conjunto dos prazeres adquiridos. Contudo, deve-se evitar a interpretação caricatural que dêles se faz, pois ao mesmo tempo que afirmavam que o prazer é a finalidade do homem, estabeleciam, porém, que não deveria o homem jamais tornar-se escravo dos prazeres. Afirmavam, ademais, que, para tornar-se senhor de si mesmo, não é mister ao homem renunciar os prazeres.

O êrro fundamental da posição cirenaica está em pôr o prazer como finalidade da actividade humana. O prazer pode ser adquirido através da renúncia do próprio prazer.

Há, contudo, uma contradicção nessa doutrina, pois ao afirmar que o homem deve entregar-se ao prazer, ao mesmo tempo aconselha o domínio de si mesmo, evitando deixar-se dominar pela paixão. Como muito bem salienta Foulquié, é "ilògicamente que as morais do prazer conservam certo cuidado para com a dignidade humana e buscam racionalizar a busca do prazer. Por tal providência acusa-se a necessidade da razão para constituir uma moral".

Os *epicuristas* afirmavam que o fim da vida é o prazer, mas que êste deve ser condicionado pela virtude. A felicidade é alcançada através dessa elevação. Como felicidade é *eudaimonia* em grego, a concepção epicurista é mais eudemonista do que hedonista. Para Epicuro o máximo prazer está na realização da virtude. Não é o epicurista um hedonista desbragado, pois a sua felicidade não está em alcançar o prazer em movimento, mas em repouso; portanto, a tranqüilidade das tendências apaziguadas. Foulquié para exemplificar as diferenças entre os cirenaicos e os epicuristas estabelece o seguinte: para o cirenaico, o ideal é ter sêde e beber constantemente agradáveis bebidas, enquanto para o epicurista o verdadeiro prazer está em não ter sêde. O prazer para Epicuro está na ausência da dor, o que assemelha muito a sua concepção com a dos budistas hindus. Numa carta, que escreveu a Meneceu,

diz Epicuro: "... procuramos o prazer sòmente quando sua ausência nos causa um sofrimento. Quando não sofremos, não temos necessidade do prazer.

Quando dizemos que o prazer é o soberano bem, não falamos dos prazeres dos debochados, nem dos gozos sensuais, como o pretendem alguns ignorantes que nos combatem e desfiguram o nosso pensamento. Falamos da ausência do sofrimento físico e da ausência da perturbação moral".

Há semelhança destas palavras com as que Buda dava para explicar o que realmente significava para êle o nirvana em sentido moral: ausência de todo sofrimento, e nada mais.

Há prazeres naturais e necessários, mas há também os que não são nem naturais nem necessários. Por outro lado, Epicuro fazia a distinção entre os prazeres do corpo e os do espírito. Êstes últimos devem ser objecto dos desejos dos sábios, pois são os mais duráveis e os mais nobres.

Tôdas as concepções morais egoístas reduzem o fim do homem à satisfação das tendências meramente pessoais. Não actualizam, com a necessária intensidade, a tendência altruísta do homem, como o fazem as morais ego-altruístas, e como ainda, com maior exagêro, as altruístas, como veremos a seguir.

AS MORAIS EGO-ALTRUÍSTAS

Para essas concepções, o fim da vida é o prazer, mas é preciso verificar que o interêsse confunde-se com o bem geral. A máxima moral dos ego-altruístas consiste em apontar ao homem a obtenção da maior soma de prazer ao maior número possível.

Temos um exemplo na Deontologia de Bentham (de *deon*, em grego dever-ser) e na concepção de Stuart Mill.

Para Bentham, jurisconsulto e economsita, que se dedicou à política, o grande princípio dos governantes é oferecer a maior soma de felicidade ao maior número. A felicidade, para êle, consiste na ausência do sofrimento e na maior soma de prazeres. A deontologia prega a busca da maior soma de prazer e bem-estar para todos. Os prazeres são medidos pela sua intensidade, duração, certeza e proximidade ou afastamento.

Estender o prazer ao maior número é a sua regra. A moral de Bentham é uma moral calculista. Mas é fàcilmente refutável. Nem todos procedem apenas buscando o seu prazer. Há sacrifícios ante um ideal e ante o dever. Ademais,

funda-se na harmonia entre os interêsses individuais, o que não é verdadeiro. E' impossível estabelecer uma aritmética dos prazeres, pois êstes variam segundo o temperamento e o carácter das pessoas humanas.

Stuart Mill é o fundador do utilitarismo, filosofia bem própria da sua época. Também para êste o fim do homem é o prazer. Mas é tendentemente mais altruísta que Bentham, pois reconhece que a mera busca daquele é decepcionante.

AS MORAIS ALTRUÍSTAS

Tender para o bem dos outros é o fundamento dessas concepções. O fim principal do homem é servir à colectividade. A moral é meramente social. O têrmo altruísmo foi muito usado por Augusto Comte, a quem se atribui a sua criação. "Viver para os outros" é a máxima prática da sua concepção moral.

Dentre as principais posições que seguem essa concepção, destacamos o sociologismo de Durkheim. O homem deve seguir a moral que é estabelecida por seu grupo social. Sociològicamente, observa-se e verifica-se que a moral segue o interêsse do grupo social. E' um facto social incontestável para essa posição. Há positividade nessa posição ao verificar tais factos, mas, daí, submeter tôda moral ao sociologismo é torná-la abstracta, pois apenas considera o homem sob um ângulo, o dos factôres histórico-sociais.

A moral da solidariedade (solidarismo) tem suas origens nos fundamentos cristãos. Foi Léon Bourgeois que lhe deu tal nome, e funda-se ela numa positividade, que é o facto da solidariedade, pois os homens são solidários com as gerações passadas e as futuras. As dificuldades filosóficas e éticas que surgem para esta posição advêm de partir ela de um facto social para alcançar um dever-ser ético. Mas há uma positividade nessa concepção que, ao expormos a posição concreta da Ética, teremos oportunidade de fixar e apoiar em argumentos.

A CONCEPÇÃO BIOLOGISTA OU NATURALISTA

Para essa concepção a lei da vida é a lei da moral. Para Herbert Spencer, os factos morais estão submetidos ao interêsse da vida. O bem não é o que causa prazer, mas o que

favorece o desenvolvimento da vida do indivíduo e da espécie. E' por servir a êsse fim que nos dá prazer.

Há um progresso constante do egoísmo para o altruísmo, o que evidencia um perfeccionismo crescente. Êsse desenvolvimento evolutivo predispõe um prazer ao servir os interêsses colectivos e sociais. O prazer tem assim um papel secundário ante essa concepção, que apresenta positividade, mas, por excluir outras, é conseqüentemente abstracta.

Jean Marie Guyau fundou a moral da vida (1854-1888). Para êle a lei da vida é a acção, e não a busca do prazer. O prazer surge da realização do homem. Em vez de dizer: "devo, portanto posso," é mais verdadeiro dizer: "posso, logo devo". Por poder ser mais perfeito, deve o homem ser mais perfeito. A moral de Guyau é o fundamento da moral dos libertários e anarquistas. O homem pode não crer mais em Deus, mas o homem pode ser mais perfeito. Logo deve tudo empreender para alcançar essa perfeição. Se pode, deve, é a sua máxima.

O IMORALISMO NIETZSCHEANO

Nietzsche considerava-se a si mesmo o grande imoralista de sua época. Opondo-se ao que julgava ser o fundamental da moral cristã, propunha uma posição por êle julgada anti-moral. Seus paradoxos tornaram-se famosos, e simbolizando em Zaratustra as suas idéias principais, julgou que combatia o cristianismo, que êle nem sempre compreendera.

O fim do homem não é o prazer, mas a sua elevação superior. A dor é útil e mestra do homem. Saber sofrer é um ponto alto de sua moral. O prazer mais elevado da vida é algo heróico, pois é na heroicidade que funda a sua moral. Para alcançar o mais alto, deve o homem desprezar tudo quanto o humilha, amesquinha, diminui. Por amor ao super-homem, ideal nem sempre bem precisado, e que tem levado a tantas discussões entre os exegetas do seu pensamento, devia o homem palmilhar o caminho da vida, sentindo-se como um viandante que marcha para o superior, uma ponte para o mais elevado.

O valor mais alto é heróico, e é êle que dá nobreza aos actos mais simples do homem. Na vida humana há sempre um risco. E' preciso saber arrostá-lo, por amor ao mais alto. O homem só alcança a superação de si mesmo, quando vence o que para êle constitui a sua fraqueza.

AS MORAIS RACIONAIS

Para essas concepções, é a razão que estabelece os juízos de valor; e a acção, quando não é estabelecida pela razão, é irracional.

Os estóicos gregos postulavam que é racional viver segundo a natureza, mas como o homem é um ser racional deve viver de acôrdo com a razão.

A conformidade da vida com a razão é que constitui a virtude. Vício é faltar a essa conformidade. A paixão é o principal obstáculo da virtude, e como esta é o principal bem do homem, deve êste libertar-se da paixão, que lhe impede alcançar a impassibilidade (*apátheia*).

Modernamente, temos o pensamento ético de Kant. Para êste, a razão tem duas funcções: a teórica e a prática. A primeira, partindo da experiência, tende a alcançar o que está acima da experiência. A segunda tende a alcançar o dever-ser, o que leva a dois imperativos: os hipotéticos e os categóricos. O imperativo categórico funda-se numa ordem incondicional. Os hipotéticos são condicionais, enquanto os categóricos são incondicionais.

E' a intenção que dá a forma ao acto moral, que, de per si, é a matéria. A moralidade está na forma apenas. A moral está, portanto, no sujeito e não no objecto.

As máximas principais da moral kantiana são as seguintes:

1) Age sempre de maneira que possas querer que a máxima de tua acção se torne uma lei geral.

2) Actua sempre de tal maneira que trates a humanidade em tua pessoa e na pessoa alheia como um fim e não sòmente como um meio.

3) Actua sempre como se fôsses legislador, ao mesmo tempo que súbdito, na república de homens livres e racionais.

Parte a moral kantiana dos seguintes postulados:

a) que o homem é livre. Se devo é porque posso, e só há moral onde há autonomia e, se devo agir moralmente, é porque sou autônomo e senhor de mim mesmo.

b) A alma é imortal. Nesta vida é impossível, dada a deficiência humana, alcançar a perfeição da acção. Nossas tendências sensíveis obstaculizam a nossa acção. Esta a razão por que deve haver uma outra vida, na qual o ser racional alcance progressivamente a perfeição.

c) Há um Deus. A moralidade consiste no actuar em funcção de um dever, e com total desinterêsse. Tal não se verifica no actuar do homem. Há, portanto, fora da natureza um ser que restabelecerá a ordem, para a qual a natureza se mostra indiferente.

Há, na moral kantiana, aspectos positivos, mas as provas por êle oferecidas são insuficientes. Teremos, oportunamente, que volver a ela e trazer os argumentos que lhe faltam. Os postulados kantianos não oferecem a prova exigível, que só por outros caminhos poderemos alcançar.

A MORAL DE ARISTÓTELES

Já tivemos ocasião de examinar as doutrinas morais entre os gregos, sobretudo as de Platão, Sócrates e Aristóteles. A essas, volveremos na parte concreta dêste livro.

Alguns postulados aristotélicos devem contudo ser examinados, pois sôbre êles fundaremos a nossa crítica, baseada na filosofia concreta da Ética.

São os seguintes:

1) A fonte essencial da felicidade está na perfeição da actividade própria de cada ser.

2) Como a virtude consiste no perfeito acabamento da funcção de cada um, é virtude o caminho para alcançar a felicidade, fim último do homem.

3) Não há felicidade sem prazer. Mas o prazer não se acrescenta à actividade. A actividade perfeita é uma actividade feliz e agradável. O prazer é o acabamento da actividade.

A MORAL TEOLÓGICA

A concepção teológica é, na Moral, aquela que submete a actividade do homem aos cânones estabelecidos pela Teologia.

No Cristianismo, encontramos diversas manifestações dêsse pensamento.

Para Santo Agostinho, viver moralmente é viver de acôrdo com a natureza de ser racional. A felicidade alcança-se pela posse da contemplação de Deus.

A moral, segundo Tomás de Aquino, que segue o caminho marcado por Aristóteles, foi por nós sintetizada em "Filosofia da Crise". Seus postulados fundamentais são os seguintes:

"Se a felicidade humana é o fim da nossa actividade, ela só pode ser alcançada através de nossos actos. E êsses actos nos levam, directa ou indirectamente, ao fim almejado. E a razão é o meio de que dispõe o homem para alcançar êsse fim.

O homem é um ser imerso no ser. E' cumprindo a Lei do ser, que êle poderá alcançar a sua plenitude. Portanto, a felicidade só poderá ser conseguida na plenitude do ser acabado e perfeito. E um ser racional não atinge sua plenitude na racionalidade?

A moralidade só pode firmar-se no que favoreça a realização dos destinos humanos, no que permita alcançar o seu fim. A actividade moral deve coincidir com a actividade racional. Mas um acto é razoável, afirma Tomás de Aquino, quando é apto, por sua natureza, para obter o fim que intenta a razao, que é a felicidade.

"Onde quer que se estabeleça uma ordem de finalidade bem determinada, é de necessidade que a ordem instituída conduza ao fim proposto e que o afastar-se dela implique já o privar-se de tal fim. Pois, o que é em razão de um fim, recebe sua necessidade dêsse mesmo fim; e uma vez pôsto, salvo o caso de fôrça maior, o fim é conseguido" (Tomás de Aquino, "Summa Contra Gentiles", c. 104, cit. por Sertillanges).

Mas um acto de virtude não nos dá logo a felicidade, nem mesmo uma vida inteira, reconhecia êle. Há desgraças entre os momentos, infortúnios que surgem, azares que transtornam as vidas, conspirações de condições e, além disso, o escândalo constante dos ímpios triunfantes e a opressão sôbre os justos.

Tais factos podem enfraquecer o descrente que na descrença se abismará.

São tantas as circunstâncias de que depende a felicidade, que esta e a virtude marcham isoladas muitas vêzes. Mas a virtude pode realizar-se independentemente, por si mesma, embora não nos dê logo a felicidade. E muitas vêzes a virtude não a alcança, o que é desconsertante.

Por isso, os estóicos acabam por considerar que não há verdadeiro bem humano fora do bem moral em si mesmo. A vontade de agir bem é o bem, e não há outro. Por essa razão Kant termina por afirmar que a moral não poderia pretender resultados práticos. A satisfação deve estar no dever cumprido.

Mas Tomás de Aquino não fecha os olhos ante tais evidências.

A moralidade, afirma êle categòricamente, não tem apenas a finalidade de satisfazer um formalismo abstracto, um imperativo sem fundamentação no ser, nem a mandamentos arbitrários, mas a mandamentos que estão no ser.

A virtude é, para êle, um autêntico prolongar dos instintos, sempre que êstes sejam autênticos, que sejam realmente naturais, que pertençam ao gênio da espécie.

Se os actos de bem não realizam, desde logo, a felicidade, êles são, no entanto, uma semente.

Realizar a ordem do ser é santificar-se. A virtude vem de uma lei universal. Nossas obras "nos seguem". A realidade não é moral por si mesma, mas o é em sua totalidade, porque o ser o é, e Deus é o Ser Supremo. E êsse ser está no universo, e em cada homem. E' o ser em nós que nos incita ao bem e à felicidade. E se unimos nosso esfôrço ao do Ser Supremo, seremos invencíveis, porque permanecemos na ordem universal.

A boa consciência é uma fôrça. De que valeria a virtude se ela não lutasse pela conservação do ser e por ampliá-lo? Ela não se apóia em mal-entendidos, em ilusões, em preconceitos. Se tende a realizações temporais, tende ainda mais a realizações intemporais, extratemporais, sobrenaturais, porque o ser ultrapassa a tudo quanto é limitado. Nossa natureza integral não se prende apenas à natureza. O que podemos realizar, como sêres daqui, é apenas uma parte do que podemos realizar.

Não se exclui da idéia de felicidade a de prazer. Nós conhecemos prazeres entre dores e mágoas. O prazer é também uma perfeição, pois é o cumprimento de uma acção vital. E' um complemento intrínseco das operações vitais. Quando Spinoza diz que o gôzo é "a passagem de uma perfeição menor a uma perfeição maior", e a tristeza o inverso, não o negava Tomás de Aquino, com antecedência, pois dizia o mesmo.

Eis porque todo ser humano deseja o prazer. Se vivemos, porque não levar até o seu último têrmo o gôsto da vida?

Perguntava Aristóteles em sua "Ética" se teria sido criado " o prazer para a vida ou a vida para o prazer". Tomás de Aquino é decisivo. Repele esta última possibilidade, e aceita a primeira. Não é o deleite que dá a intenção à criação; o deleite é secundário. O prazer é um bem em si, não por si mesmo. E' um bem e um germe de novos bens. Sempre que ligamos a agradabilidade a alguma coisa, fazemo-la melhor. Caminha-se melhor por um caminho agradável. Daí concluir

que se a virtude fôr realizada com gôsto, ela se torna mais virtuosa. O prazer não é um óbice à acção, salvo quando a ela se opõe. O prazer da acção activa o homem.

Por isso, Tomás de Aquino não condena o prazer. O prazer está no cume de tôdas as coisas. E bem sabe êle que o gozo de Deus é Deus. Deus é beatitude.

Mas nossos prazeres são passageiros, transeuntes, frágeis, relativos e proporcionais ao bem que os acompanha. Desaparecendo o objecto, desaparece o prazer, desvanece-se. Desejamos um prazer eterno.

Reprova Tomás de Aquino as invectivas que se dirigem ao prazer, que só as aceita quanto ao prazer irracional e abusivo. Há prazeres nobres e há prazeres viciosos. Tôda forma viciosa ofende a razão.

O prazer é um bem, mas como não é o primeiro, é conseqüentemente secundário. Se o prazer favorece à vida, não é a vida.

Quem se sentiria satisfeito de ser rei apenas de pantomima? Ser um rei de brincadeira?

A natureza uniu o prazer à acção. E se assim é, evidentemente o prazer favorece a sua normal actividade. O maior prazer corporal está ligado ao que respeita à espécie. Há, no prazer, um valor. Se a posse de uma verdade nos dá um prazer, é porque nutrir-se corporalmente é um bem para a vida do corpo.

Há bens maiores e menores. O prazer está ligado ao objecto. Gozar por gozar é contra a razão e, portanto, imoral. Se afecta apenas a ordem da vida é uma falta leve, mas quando tais prazeres transtornam os valores da vida, desorganizam-na, o dano que produzem revela a sua imoralidade.

A moral, é portanto, para o homem, a arte de chegar ao seu fim. E êste fim é o *bem*. E êsse bem é a plena realização de si mesmo, de sua natureza humana. E é moral o meio que a facilite. Desrespeitá-lo é provocar a *sancção*, que sobrevém conseqüentemente.

As acções humanas devem enquadrar-se numa realização moral: as acções naturais devem ser realizadas naturalmente; as humanas, humanamente, isto é, livremente.

Há uma lei imanente que dirige o mundo; na verdade, leis que se subordinam à Lei primeira. Sair da ordem natural, o que o homem pode, devido ao seu livre arbítrio, é ser mau, e é êle por isso responsável.

O homem quer o bem e não pode fugir a essa lei. Mas pode escolher entre bens diferentes. Há uma moral imanente que o homem pode descobrir; é a moral da própria vida. Não é a moral heterônoma e imposta por Deus. A moral é imanente ao ser e a sancção surge da própria imanência. O prêmio está no cumprimento dessa lei, e o castigo sobrevém porque nos afastamos da rota ascencional imanente do ser.

A virtude é o meio racional da felicidade; e o vício, o desdém irracional dêsse meio. A virtude é um meio e não um fim.

"O valor da vida é a razão do respeito à vida; o valor da saúde, a razão da higiene; o do saber, a razão do estudo: o de nossas relações recíprocas, a razão da justiça; o da felicidade integral, a razão da virtude em sua integridade também", afirma Sertillanges.

Se não há correspondências sempre neste mundo, se são precárias as nossas seguranças na vida presente, esta não é um têrmo final, lembra Tomás de Aquino.

"A moral tomista é uma moral sem obrigação, uma moral sem sancções, diz Sertillanges. Repele o legalismo kantiano ou escotista para permanecer com a filosofia do ser evolutivo sôbre a base de Deus; e quanto às sancções, não conta com "recompensas" extrínsecas, mas com o resultado de uma evolução normal, dentro e sob a garantia de uma ordem que sabemos ser da divindade".

A moral é o cumprimento da Lei divina do ser, e é cumprindo-a, e nela elevando-nos, nela exaltando-nos, que alcançamos a plenitude do ser, a suprema felicidade do ser, que, em sua plenitude, realiza a plenitude de si mesmo.

Depois dessa exposição das diversas concepções morais, podemos seguir outros caminhos que passamos a delimitar.

Exporemos, a seguir, nossa concepção concreta da Ética, e, após, estaremos aptos a examinar os diversos conceitos e categorias daquela, jamais esquecendo que, neste livro, apenas tratamos dos aspectos fundamentais, pois os exames em profundidade e em extensão exigem obras especiais

PARTE ANALÍTICA

TEMA III

ARTIGO 1

CARACTERÍSTICAS DO DEVER SER

Se o objecto da Ética, considerada esta ontològicamente, é o dever-ser perfectível, da Ética, antropològicamente considerada, é o *dever-ser perfectível frustrável* pelo homem.

Se o dever-ser manifesta-se em todo actuar de uma entidade e nas suas relações, podemos estabelecê-lo segundo os diversos campos em que se processa a vida humana.

O homem, emergentemente, é o corpo animal e espírito humano. Há um dever-ser relacionado ao corpo, e outro relacionado ao espírito.

Quanto aos factôres predisponentes, é êle ligado a um ambiente circunstancial (ecológico), em cujas relações há um dever-ser como há em relação ao histórico-social, ao conjunto social do qual faz parte.

Como a Ética, no campo antropológico, refere-se ao dever--ser frustrável pelo homem, há, assim, um dever-ser do homem relativamente a si mesmo, enquanto corpo e enquanto espírito, e relativamente ao ecológico e ante seus semelhantes.

Assim temos:

dever-ser do homem:

— ante si mesmo: como corpo, como espírito
— ante seu semelhante: como indivíduo, como colectividade
— ante o ecológico: regional, geral
— ante o que lhe é transcendente

Como já o demonstramos em trabalhos anteriores, é considerar o homem abstractamente tomá-lo do ângulo de um dos factôres que o efectuam. E' ter dêle uma visão deformada. Veremos que as diversas posições éticas, na história do pensamento humano, são orientadas por tomadas de posição unilaterais, o que gera as várias doutrinas éticas.

Considerar o homem concretamente, como o compreendemos, é a única forma de se construir uma visão também concreta da Ética, capaz de resolver os diversos problemas, que matéria de tal importância apresenta ao especular humano.

Estabelece a ética humana a rectitude que devem ter os actos humanos, em funcção de determinados princípios, que são a sua razão de ser.

Só pode um acto humano ser julgado digno de elogio ou vitupério se lhe cabia a possibilidade de não ser executado.

E' livre o acto que pode ser ou não realizado, dependendo da escolha de quem o executa. E só é digno de elogio ou vitupério o acto humano livre.

Um determinista poderia dizer que o acto humano jamais é livre, pois é determinado como qualquer outro acto físico. Mas o êrro do determinista está em julgar que os não-deterministas consideram como acto livre o acto sem causa, sem razão, sem motivo. Acto livre é aquêle que pode ser ou não executado. Se executado, tem suas determinantes de execução. Foi executado por isso ou aquilo, e podemos delinear suas causas. Se não executado, também o podemos fazer.

O que distingue o acto livre não é a falta de determinação, mas sim a possibilidade de ser determinado dêste ou daquele modo, de ser realizável ou não realizável, embora a sua realização, ou não, tenha as suas causas.

O determinista, quando combate o livre arbítrio, faz dêste uma caricatura, como se no acto humano livre houvesse uma espontaneidade absoluta, fruto de si mesma. O acto actualiza uma acção. Esta é determinada. Mas ante duas possibilidades a executar, o ser humano pode escolher entre o que lhe é melhor, o que lhe é normalmente mais proveitoso, ou não. Se escolhe o melhor pelo melhor, há o motivo da escolha. A acção realizada encontra suas causas, pois tôda acção as tem, mas o acto é livre porque há nêle um momento de tensão, antes de realizar a acção, em que as possibilidades eram iguais. O que o motiva (a razão ética, por exemplo) não é uma causa eficiente, mas apenas formal, no sentido aristotélico, assim como o que move o artista a confeccionar a obra não é a forma desejada de realizar, mas a causa eficiente que está nêle. A causa formal é a que dá a razão essencial da acção, do producto realizado. Mas a causa eficiente é o acto que a realiza. Êsse ímpeto é livre na proporção em que é frustrável, ou não, a acção. Se o imperativo, que leva o homem a realizar algo é

infrustrável, é êle uma causa eficiente. O imperativo frustrável é, portanto, uma causa formal, ou final, e, neste caso, o fim para o qual tende a sua acção.

O dever-ser, portanto, é infrustrável enquanto considerado como partindo da acção da causa eficiente. Assim, o ser humano, quando realiza uma acção que deveria ser feita, portanto frustrável, êle é, antes de executá-la, por ser frustrável, livre, mas ao actualizar-se pela acção da causa eficiente, aquela, vista dêsse ângulo, é necessàriamente determinada. O produto é sempre dependente do produtor e, portanto, necessàriamente determinado por êste. Mas o produtor, ao deliberar produzir isto ou não produzir, é livre, na proporção em que pode deliberar produzir, ou não, isto ou aquilo.

A liberdade se revela na frustrabilidade da acção realizada pelo acto.

O dever-ser infrustrável, o imperativo incoercível, é naturalmente ético, pois a natureza é sempre *naturalmente ética.*

A natureza físico-química, e a elementar e estructuralmente biológica, cumprem as suas leis, e essas são fundamentalmente o que marcam o dever-ser dos factos físicos. Êstes são como devem-ser. Não cabe aí uma escolha à semelhança da que se dá entre os homens, para exemplificar.

Por isso, a natureza é èticamente natural, e o bom senso fàcilmente nos mostra que não há rompimento da Ética, nem ofensa a nenhuma das suas normas, numa tempestade que irrompe, num lôbo que devora uma ovelha, numa friagem que congela o sangue.

A natureza de cada coisa segue a direcção estabelecida pelo dever-ser incoercível e infrustrável.

E nós, humanos, quando obedecemos a tais imperativos, somos èticamente naturais. Quando, movidos pelas nossas naturais necessidades, cumprimos o dever-ser que elas estabelecem, somos èticamente naturais.

Mas o campo da Ética não é só êsse, como vimos. A Ética, antropològicamente considerada, pertence ao campo do dever--ser frustrável pela vontade livre.

E' aqui que o homem é *humanamente ético.*

Sentir o aguilhão de uma necessidade corpórea é algo da natureza e é èticamente natural. Mas, obedecer a um dever--ser livremente frustrável pelo homem, conter dentro de limites o ímpeto do desejo e proceder de modo a satisfazê-lo ou

não, segundo a determinação da vontade, é um proceder humanamente ético.

E é o grau de frustrabilidade, como vimos, que marca a esse dever-ser o seu valor ético. Examinemos.

A frustrabilidade é escalar, e, conseqüentemente, um acto é mais ou menos frustrável.

Temos assim os limites:

máxima.................. ....mínima
frustrabilidade frustrabilidade

Não realizar o acto màximamente frustrável é mais fácil que o medianamente frustrável. Conseqüentemente, há mais valor na vontade que vence a mínima frustrabilidade, e êsse valor é apontado pelo menor grau de frustrabilidade.

O acto ético torna-se, portanto, mais ou menos valiosamente ético em proporção ao grau de frustrabilidade, relativo a quem o pratica.

Assim, um mesmo acto ético, pode, na acção, ser igual a outro e não o ser em relação à sua origem.

Exemplifiquemos com dois sêres humanos que se abstêm de fazer isto ou aquilo, por ser èticamente reprovável. Um alcança a êsse não fazer após uma grande luta, pois, nêle, dado o seu temperamento e educação, a frustrabilidade da acção era menor que no segundo. A não-acção, em ambos, é igual. Mas, èticamente, o *valor* de cada uma é diferente; èticamente, um vale mais que o outro.

E' tal aspecto uma decorrência rigorosa do que ficou estabelecido. Portanto, a avaliação ética (ou seja a aferição de um valor ético) de uma acção ou de uma não-acção depende da aferição não só extrínseca como intrínseca. O acto ético é, assim, sob o ângulo axiológico (do valor), dependente também das condições de quem o pratica. Por isso, é êle louvável ou não pelos homens. E' digno de elogios ou vitupérios. E nesse elogiar ou vituperar enganamo-nos muitas vêzes, e somos injustos outras tantas.

Observadas estas características, fáceis de captar à primeira vista, ficamos aptos, pouco a pouco, a encontrar o que há de fundamental na Ética, e a estabelecer o que apenas pretendemos neste livro, como seja: realizar uma Ética Fundamental. Por essas razões, desejamos penetrar, ainda, em outros pontos, os quais, bem esclarecidos, muito contribuirão para clarear outros tão injustamente compreendidos.

O ser humano pode realizar, ou não realizar algo, por deliberação própria, sem transgredir, com isso, as leis que regem as coisas.

Quando alguém faz ou deixa de fazer algo, como vimos, encontramos as causas da acção, ou da não acção, esta ou aquela.

A acção moral não é, portanto, a decorrência de uma fôrça, mas da atração que algo exerce sôbre o homem, de uma preferência que êle estabeleceu. Se desejou fazer isso ou aquilo, o valor ético do seu acto está na sua deliberação de fazer isso ou aquilo, e não pròpriamente na acção realizada. Não há nenhuma ofensa ética de que um corpo físico, sólido, penetrante, perfurante, impulsionado por uma fôrça suficiente, penetre num ser vivo, e destrua as suas funcções vitais, fazendo sobrevir-lhe a morte. O que ofende a Ética é o acto que move tais fôrças. Não é o braço que empunha o punhal, mas a vontade que delibera e impulsiona êsse braço.

O acto humano, èticamente considerado, o é por êsse ângulo. O punhal, que penetrou nas carnes, seguiu as leis da física, necessàriamente. E também o braço que o empunhou. O que é digno de vitupério ou de elogio é a vontade que os determinou, aquela que podia determinar ao braço mover-se ou não mover-se, sem que êsse mover-se ou não mover-se em nada ofendessem a ordem universal.

O livre-arbítrio não nega a determinação, mas afirma o arbítrio, a escolha, o que é inegável no campo antropológico, como já o demonstramos anteriormente.

O ser humano não procede obediente a todos os impulsos como um bruto qualquer. Todos os sêres que existem cumprem suas funcções proporcionadas às suas naturezas. E assim como as acções realizadas pelos corpos físico-químicos têm uma razão, que está ligada às leis que a ciência busca descobrir e revelar, também os actos livres do homem têm uma norma, uma regra que lhes será peculiar, pois, distinguindo-se dos outros, dêles não se distinguem por obedecerem às leis naturais, mas sim por obedecerem a normas peculiares àquelas.

O acto livre de um homem, por mais livre que seja, não é uma aberração das leis da natureza, pois se dá nelas. Mas êsse acto aponta a obediência de normas que não são pròpriamente aquelas, e que, ainda veremos, também não as excluem, mas, ao contrário, dão-se no âmbito que aquelas toleram e ordenam.

Assim como os sêres actuam proporcionadamente à sua natureza, a acção animal é proporcionada à animalidade, e a actuação ética do homem é proporcionada à sua racionalidade. E' o é, porque, no acto ético, há escolha, há arbítrio, há normas éticas, portanto, devem ser encontradas na racionalidade humana. Assim o sabemos, como decorrência do que foi examinado. Cabe-nos, agora, procurar os caminhos que nos levam a elas.

Mas antes de prosseguir, temos de salientar que é aqui que se caracteriza, mais uma vez, a diferença entre *Ética* e *Moral*.

As normas éticas não são arbitrárias. Mas podem-no ser as normas morais, desde que tomemos êste têrmo apenas no significado de ciência dos costumes humanos, portanto de sua variância.

Poderia um grupo humano ter estabelecido que o parricídio é um acto moral e digno, mas êle é èticamente reprovável. Poderia ter estabelecido que o amor fraternal é vicioso e a exploração de seu semelhante altamente louvável. Mas èticamente tudo isso é falso.

Na Ética não há arbitrariedade. E só é bem fundada, se as normas não são arbitrárias e decorram elas de uma rigorosa conseqüência, que permita fundamentá-las apodìticamente, por juízos universalmente válidos. E' assim que o estabelece a filosofia concreta, que é a nossa. E fora disso, ainda o provaremos, é proceder reprovàvelmente ante a Ética.

Essa a razão porque, nesta obra, não procedemos o exame de tão importante disciplina, seguindo os tradicionais caminhos que seguiram os diversos autores, mas os nossos, os da filosofia concreta, porque são êles, e para nós apenas êles que nos podem levar a um resultado seguro e mais positivo em matéria de tal valor.

ARTIGO 2

DOS FINS E DOS MEIOS

Fim vem de *finis* (em latim, limite, fronteira, e, em grego, *oros*). Daí *finitio, definitio* (*diorix*, em grego), de onde *infinitus, aoristós*, em grego.

A idéia de fim opõe-se à de comêço e designa o têrmo, o ponto de acabamento do que começa, o ponto de acabamento de uma acção (*teleuté*). Em oposição a meio, o têrmo fim toma o sentido de o resultado para o qual tende uma acção ou um agente.

Dizia Pitágoras que tôdas as coisas finitas podem ser medidas, triàdicamente, pelo comêço, meio e fim.

As mesmas coisas podem ser, segundo os aspectos e relações, meios e fins. Assim o salário é o fim do operário que trabalha, o que é o meio de alcançá-lo. Mas o salário é o meio de adquirir os livros, com o fim de educar os filhos que estudam, como, por sua vez, a instrução é um meio para alcançar um fim melhor na sociedade, etc. Exemplos como êstes são oferecidos pelos moralistas.

Por outro lado, o meio pode tornar-se um fim, como o avarento que guarda o dinheiro para com êle poder adquirir os bens necessários, mas que o transforma num fim, pelo desejo de adquiri-lo apenas.

Numa acção, os fins podem ser diversos e variados, segundo as fases da acção. Há fins imediatos e mediatos. Há próximos e remotos.

Ao remontarmos aos fins, alcançaremos um fim último.

Diz-se que uma coisa é útil, quando tem ela utilidade, isto é, quando é usável como meio para obter um fim. O valor de utilidade de uma coisa é proporcionado à capacidade dessa coisa, usada como meio para favorecer a obtenção de um fim. Se êsse fim a ser obtido é uma necessidade física, a utilidade

da coisa será física; se econômica, será econômica; se ética, será ética.

Rigorosamente, dentro dos princípios ontológicos, o *logos* da utilidade só pode ser êste, e é êste. E' o que concluímos, ao seguirmos as linhas da Filosofia Concreta.

Conseqüentemente, a utilidade é um meio e não um fim. E' a capacidade de permitir a obtenção dêsse fim que marca o grau valorativo de uma utilidade.

Assim sendo, a roupa é útil, porque nos cobre o corpo e nos evita de padecer das intempéries; a luz é útil porque, por meio dela, podemos ver. O grau de utilidade, portanto, de uma coisa, é proporcionado à aptidão que essa coisa *terá de*, como meio, satisfazer à obtenção de um fim. Há, assim, utilidades manifestas, captadas por nós, como as há desconhecidas por nós. A utilidade de uma coisa está virtualmente na coisa, nas suas relações actuais e possíveis com outras.

Se a utilidade é um meio, como pode ser ela considerada um fim?

O que não nos serve de meio para alcançar um fim, é inútil para êle.

São, portanto, relativas as idéias de utilidade e de inutilidade, pois o que é útil para isto é inútil para aquilo; o que é útil para êste é inútil para aquêle.

E considera-se nocivo não o que não leva ao desejado (inútil), mas o que leva ao contrário do fim (ao prejudicial).

Fundamentar a Ética na utilidade é, portanto, falso, e pecam de falsidade tôdas as concepções utilitárias, pois fundamentam o acto ético apenas na utilidade.

Mas, para que melhor ressalte a improcedência dessas concepções, convém examinar outros pontos.

Ao tender para um fim, a posse dêsse fim almejado, dá o gôzo da satisfação alcançada. O prazer revela-se na via que alcança o fim, na aproximação e na posse final do fim. Está o prazer vinculado à via que percorre, o que é útil para alcançar o fim. Há, assim, prazeres sensíveis, intelectuais, estéticos, etc., e também éticos.

Se o prazer surge da aproximação da posse ou da própria posse do bem desejado, não é o prazer que valoriza o bem, mas é êste bem desejado que valoriza o prazer. Portanto, como fundamentar a Ética no prazer? Neste caso, o valor ético estaria no que dá prazer, quando, na verdade, o prazer revela-se na posse próxima ou actual do que tem valor.

Quando a satisfação é espiritual, toma ela o nome de *alegria*.

O prazer não é a medida do bem de algo, mas o bem de algo é que dá medida ao prazer.

E como o bem de algo, como vimos na "Filosofia Concreta dos Valores", além de ser em si mesmo, é proporcional à satisfação de uma necessidade que pode dar a outrem, a posse do valor mais alto dará, conseqüentemente, o maior prazer.

E' comum, contudo, o ser humano enganar-se, julgando que o valor de utilidade seja o fim ético do homem. Se as coisas úteis são desejadas, elas o são por serem úteis, mas são úteis na proporção que satisfazem à posse de um fim desejado.

Como o homem constrói o seguinte esquema:

fim desejado — coisa útil para alcançá-lo — prazer da posse,

a simples presença da coisa útil pode oferecer um prazer, mas daí querer considerar a Ética como fundamentalmente utilitária seria reduzi-la a basear-se num ser relativo, cuja positividade não lhe é própria, mas dependente do que lhe dá positividade, o fim desejado, pois o que é útil, o é relativamente ao fim que pode satisfazer.

Se o homem encontra prazer no emprêgo da coisa útil, êsse prazer tem seu fundamento na posse prometida do fim desejado. Acentuar e actualizar apenas êsse prazer do útil é cair numa posição utilitarista e èticamente falsa, pois buscaria apenas o prazer de ter o prazer do útil.

Aquêles que consideram que o sumo bem é embriagar-se de prazeres tomam os meios pelos fins.

Há prazeres sensíveis e prazeres intelectuais.

Não se poderia pôr nos sensíveis o fim da Ética, pois se êles nos dão prazer, dão-nos por tender a uma satisfação natural, à posse de um bem natural. Comer dá prazer porque sacia a fome, atende a um fim natural, cujo fim alcançado dá prazer.

A fome é um desprazer, mas que acentua o prazer da comida, porque esta, ao mesmo tempo que sacia aquela, também a estimula. No prazer de comer, há uma oscilação entre prazer-desprazer até o gôzo final da satisfação plena da necessidade.

Satisfeita essa, teimar em comer terminaria constituindo um desprazer. Conseqüentemente, vê-se que o prazer está ligado ao fim, e não ao meio.

Todos os prazeres sensíveis estão limitados à posse do fim desejado. Se exacerbados, tornam-se desprazeres. Se tentarmos ultrapassar os seus limites, pomos em risco a vida.

O prazer, tomado em si, não é èticamente repudiável; ao contrário, o prazer é èticamente justo, enquanto corresponde à satisfação natural de um fim desejado, como ainda o provaremos.

O que é repudiável, no prazer sensível, é o seu exacerbamento, quando ultrapassa as medidas naturais, e põe em risco outros bens maiores do ser humano.

Os limites do prazer sensível, limites marcados pela própria natureza, revelam que não podem ser êles os fins éticos.

Se o prazer fôsse o fim ético, aquêle que mais prazeres gozasse seria o ser èticamente mais elevado.

Estaria o fim ético nos prazeres intelectuais?

À primeira vista, parece não padecer dúvida, porque desenvolver as faculdades intelectuais dá um prazer por alcançar um fim desejado, e com a diferença de nunca saciar de modo algum. O prazer de saber alcança-se ao saber, mas um saber alcançado não satisfaz a ânsia de saber. E sempre êsse desejo de saber é insatisfeito, mas sempre prazeroso, pois, à proporção que satisfaz, abre as portas a uma nova insatisfação. Já o mesmo não se poderia dizer do prazer sensível, pois, satisfeito êste, pode criar-se a insatisfação de não se terem novas satisfações pelos limites sensíveis. Mas a nova insatisfação pode não encontrar uma satisfação, porque há limites no sentir. Nos prazeres intelectuais, a satisfação é sempre possível, sem desgaste, sem oferecer perigos nem destruições.

No entanto, o afã de saber pode levar a actos anti-éticos, porque o desejo intemperante de saber pode arrastar o homem ao abandono de outros valores, descuidar da família, da saúde, etc.

A perfeição da natureza sensível não pode ser o fim ético, já o vimos, também não o poder ser a perfeição do entendimento.

No entanto, algo de positivo há naqueles que defendem que o fim da ética é o utilitário, como há nos que defendem que é o prazer sensível, como há nos que defendem que é o intelectual.

Mas como será possível tratar de tais aspectos sem se estabelecerem prèviamente os fundamentos do *dever-ser humanamente ético?*

ARTIGO 3

O DEVER-SER HUMANAMENTE ÉTICO

Todo ser actua ou sofre proporcionadamente à sua natureza e proporcionadamente à natureza do que sofre ou actua. Um ser actua sôbre outro proporcionadamente à sua natureza, pois não pode actuar mais do que lhe permite o que é, e proporcionadamente à capacidade de ser actuado do que lhe sofre a acção, pois actuará em outro na proporção que êsse outro possa ser actuado.

Êsses adágios formam um cabedal da filosofia de todos os tempos, e já tivemos oportunidade de demonstrar, de modo apodítico, a validez dêles, bem como mostrar que está aí uma das leis fundamentais, ou, melhor, a lei fundamental dos sêres.

Verificamos na "Filosofia Concreta", que nenhum ser finito é tudo quanto pode ser, nem individual nem especìficamente. E se o que é se dá dentro dos limites do seu ser (forma e matéria, no sentido aristotélico), o ser que é o que é não é tudo quanto pode ser. A determinação formal específica não actualiza tudo quanto pode ser a espécie, como a actualização individual, dentro da espécie, não actualiza tudo quanto esta pode ser.

E' esta uma característica fundamental do ser finito: êste nunca é tudo quanto pode ser, enquanto o Ser infinito é tudo quanto pode ser, pois todos os outros sêres o são, nêle, e dêle, como o demonstramos naquela obra.

O dever-ser, como vimos, é a imperiosidade do que pode vir a ser. Dentro da esfera antropológica, o dever-ser é uma imperiosidade frustrável, como já vimos, pois é alcançável ou não.

Vimos que, em todos os entes da esfera físico-química e da biológica, podemos compreender que deveriam-ser (pois poderiam ser) dêste ou daquele modo. Êsse poder-ser é frustrável ou não. São infrustráveis o dever-ser obediente às leis

da natureza, mas frustrável o que pode acontecer accidentalmente a um ser. Assim, êste cristal poderia ser mais límpido, se mais límpida e pura fôsse a água-mãe. Há aqui o infrustrável e o frustrável, porque o cristal não surge apenas de uma imperiosidade emergente, como já vimos, mas da cooperação dos factores emergentes e predisponentes. Por conseguinte, factores diversos podem frustrar que algo se dê. Mas o que se dá, dá-se infrustràvelmente dentro das leis que regem a ordem dos sêres, a ordem cósmica.

A frustrabilidade, dentro da ordem antropológica, caracteriza-se pela acção da vontade livre. O dever-ser, humanamente ético, é um imperativo frustrável pela vontade humana.

Um ser, à proporção que actualiza em mais intensidade e extensidade as suas perfeições, alcança, em sua espécie, um grau mais elevado.

Como a vida e o actuar humano dependem em grande parte da sua vontade, e como pode o homem alcançar maiores ou menores perfeições, dentro da sua espécie, variam, portanto, os diversos aspectos pelos quais se manifesta o seu dever-ser. Êste, no homem, só pode ser marcado pelo imperativo de alcançar uma perfeição de grau humanamente máximo.

Considerado em si mesmo, o homem é corpo e espírito. Seu dever-ser, neste sector, é ser corporal e espiritualmente o mais perfeito possível.

Ante seu semelhante, como não é êle o producto de sua emergência, mas de sua predisponência também, não é apenas o indivíduo, mas o indivíduo ante outros e ante a colectividade a que pertence, o indivíduo individuado. Há aí um dever-ser ante os outros, como o há ante o ecológico regional e o geral, e até ante o que transcende, como se vê na ética religiosa.

Demonstramos em "Filosofia Concreta" que todos os sêres tendem para o seu próprio bem, que é a plenitude, não só individual como específica, como ainda tendem para o que os transcendem.

O dever-ser humanamente ético é um dever-ser que busca a plenitude da realização individual e específica, dentro dos limites da natureza humana, e de um dever-ser que a ultrapassa, que a transcende, que são as normas éticas transcendentais, objecto das religiões.

Se um ser só pode actuar proporcionadamente à sua natureza, a acção ética do homem será proporcionada à sua natureza. E é dentro dos limites desta, ao desejar alcançar a sua perfeição, dentro da concreção humana, considerada esta

emergente e predisponentemente, que o homem reverencia ao Ser Supremo, que é seu criador e sustentáculo.

Se o homem fôsse só corpo, a sua felicidade estaria no alcançar a perfeição corporal; se só espírito, a perfeição do entendimento; se só produto ecológico, a perfeição econômica; se só histórico-social, a perfeição da colectividade.

O dever-ser humanamente se manifesta nas normas que estabelecem o imperativo de proceder perfeitamente como corpo, como espírito, como um ser ante o ambiente circunstancial, e como ser histórico-social.

E como tais factôres estão presentes no homem concreto, a verdadeira Ética humana deverá fundar-se concretamente no que o homem é.

Se o prazer é o resultado da utilização dos meios para alcançar o fim desejado e (como já vimos) a valorização do prazer é dada pelo valor do fim, o prazer não pode ser o fim ético, já que é subordinado ao fim. E muito menos o podem ser prazeres sensíveis ou meramente do entendimento. Se tomarmos o ecológico regionalmente (a pátria por exemplo), o fim ético, como não pode fundar-se na utilidade do que é sensível, nem do que é espiritual, não poderia também fundar-se na utilidade do Estado, como o pretendem as doutrinas totalitárias da modernidade, que põem como fim ético supremo do homem o bem do Estado político ("incarnando" agora a pátria), ao qual êle pertence. Se também se estabelecesse que está na utilidade do grupo social ou de todos (da família, por exemplo, ou da comunidade a que pertence) também seria falso.

Seria falso fundar a Ética unilateralmente em qualquer dêsses factôres, mas não é falso fundá-la *também* nêles, como iremos demonstrar mais adiante.

Se a basearmos apenas nos factôres emergentes, dando como fim ético o atender a perfeição dêsses factôres, temos a posição que considera o egoísmo a base da Ética; se nos factôres predisponentes, temos a tendência a fundá-la no altruísmo ou no solidarismo colectivista.

Tais posições são ainda abstractistas, por serem parcialmente unilaterais. Uma visão concreta da Ética se impõe, sobretudo depois de mostrarmos a improcedência das diversas posições, que em breve passaremos a estudar em suas manifestações históricas.

Antes, porém, convém apontar alguns dos seus defeitos.

A que se funda nos factôres predisponentes, tendencialmente colectivista, isto é, para o histórico-social, estabelece que

o bem colectivo é o fim último e fundamental do acto humanamente ético. Em que consiste êsse bem colectivo não é fácil estabelecer-se, quando tomado assim abstractamente, pois os homens, muitas vêzes, enganam-se sôbre êle. Balmes exemplifica e critica essa posição com esta análise que vale repetir:

"O suicida dirá: "À sociedade não *convém* um membro que sofre tanto como eu; quero fazer-lhe um bem afastando de sua vista êste quadro aflitivo", e se matará. O ofendido por uma palavra dirá: "À sociedade não *convém* homens, sem honra; eu devo lavar a minha com o sangue de meu inimigo, ou morrer", e se baterá num duelo. O pródigo dirá: "À sociedade *convém* o progresso da indústria e do comércio; eu os fomento com meu luxo e dissipação; a sorte de meus filhos, cujo futuro destruo, não vale tanto como o bem da sociedade" e seguirá dilapidando os seus bens".

Assim, como nos mostram tais exemplos, o bem social pode ser visto de tantas maneiras que o julgado justo por um pode ser julgado injusto por outro.

Ora, nós havíamos falado numa Ética invariante, portanto em normas que ultrapassam a variância das situações e condições humanas, normas que pertencem ao homem em sua perduração, válidas enquanto houver homens porque são fundamentalmente construídas sôbre bases ontológicas.

Só essas normas impedirão o arbitrário e o caprichoso, que surgem nos diversos costumes humanos. Êstes são objecto da Moral. Mas o que é da Ética é o invariante, êsse invariante que ultrapassa os caprichos e o arbitrário humanos, cujo fundamento temos de mostrar ontològicamente, com o rigor do método da filosofia concreta, que defendemos e seguimos.

Surge agora a necessidade de examinar-se a Ética sob dois ângulos: a Ética imanente, a que emana nas coisas, nas suas relações, e a Ética transcendente, aquela que emana de algo que se coloca além das coisas.

A Ética, que ora procuramos fundar, dentro da Filosofia Concreta, é a primeira. Para podermos alcançar as normas éticas fundamentais e eternas, essas devem estar "presentes" na imanência das coisas humanas.

Para chegar a êste ponto, impõe-se que se examinem outras possibilidades éticas e se estabeleça a crítica das diversas doutrinas neste sector. E' o que faremos a seguir.

Se não pode o interêsse privado ser a base da ética humana, também não o pode o interêsse de todos. Como o têrmo

moral é empregado, como adjectivo, para qualificar o que é positivamente ético, imoral corresponderia ao que é anti-ético. Neste caso, seria moral tudo que atendesse ao interêsse da totalidade, e imoral o que a êle se opusesse.

Se essa posição nega ao egoísmo a base moral, exime de imoralidade todos os actos individuais que não ofendem o bem comum. Nesse caso, tudo quanto o indivíduo faça, que não se oponha aos interêsses da totalidade, não seria, pelo menos, imoral (anti-ético). Se houvesse apenas um indivíduo no mundo, êste estaria afastado da moral. Essa posição, como já vimos, fundamenta o ético no factor histórico-social, e ainda permitiria que indivíduos, que praticassem actos não éticos e anti-éticos, não fôssem classificalos de imorais desde que não prejudicassem o interêsse da totalidade.

Não haveria, assim, nenhum nexo ético do indivíduo ante si mesmo e ante um transcendente.

Ademais, há dificuldade em estabelecer o que seja êsse bem comum. Qual o critério e a norma para estabelecê-lo? Será o bem material ou o bem intelectual? Se o bem material é o fim, poder-se-ia descuidar do desenvolvimento da inteligência; se essa fôsse o fim, poder-se-ia descuidar do bem material. Se são ambas, como diz Balmes, resta saber em que proporção as combinaremos. E em que casos um pode ser sacrificado ao outro? E se houver conflito, qual deve prevalecer?

Nesses casos, a moralidade flutuará ao sabor das paixões e caprichos dos homens, e o que uns considerarão moral outros considerarão imoral; o que é elogiado, como virtude, será vituperado, por outros, como vício, argumenta Balmes.

Rechaçada a tese utilitária na Ética, é preciso, contudo, concrecionar o que há de positividade nessas duas posições. O ético é também útil. Se o que cumpre princípios morais não encontra prazeres tão violentos, como os pode encontrar o que pratica imorais, conhece aquêle, contudo, um prazer tranqüilo, isento de amarguras e de má consciência. Talvez não brilhe com o esplendor aparente do homem imoral, mas tem uma vida mais tranqüila e segura. E' o que Balmes mostra dar-se na história, onde nações, que brilharam em obras grandiosas, abrigavam sob seu manto uma chaga mortal. A Roma dos Brutos, dos Camilos, Fábios, Mânlios, não brilhava tanto como a dos Tibérios, Neros e Calígulas. Mas a primeira impõe-se ao mundo, enquanto a segunda caiu vencida pela acção dos bárbaros.

Por atingir o acto ético uma finalidade superior, é êle, de certo modo, utilitário. Há assim, nêle, uma utilidade. E essa utilidade nada depõe contra o acto ético. Se o pai, que cumpre seus deveres para com a família, não obtivesse com isso algum benefício seria pouco justo o acto ético. Enlaçam-se, assim, a utilidade e a eticidade, e nada mais justo que quem empreende um acto ético tenha consciência de que realiza com êle um bem, como o que é capaz de um acto de abnegação, supinamente ético, tenha consciência de que seu sacrifício ou risco é em benefício de outrem.

Deve-se ter presente o sentido da utilidade, como demos até aqui, e não o sentido meramente vicioso, isto é, em que o útil é o fim e não o meio. Nesse caso, há o perigo de transformar o acto ético num acto apenas interessado por um benefício proporcionadamente maior, o que lhe tiraria grande parte de seu valor mais alto. E qualquer, pertença a que pensamento ético pertencer, saberá dar êsse valor ao acto que é desinteressado. Até aquêles que defendam as mais cínicas posições sabem apreciar os gestos superiormente éticos.

Também é falso explicar a Ética apenas como uma conformidade da razão, porque entendemos pelo têrmo razão a faculdade de pensar sôbre os *logoi*, que são as verdades fundamentais que servem de leis para o nosso conhecimento, como as que apresentamos em "Filosofia Concreta". Pela primeira, é impossível explicar a Ética, porque a actividade da razão ainda não a revela, nem tampouco o conjunto das verdades éticas, que pertenceriam a êsse número, ou não. Se pertencessem ao número das verdades ontológicas, o ético (o moral) seria o conforme a tais verdades, o que seria explicar a coisa por si mesma, e, como o mostra Balmes, observaremos, então, que a conformidade à razão será a conformidade com o conhecido, e como êste conhecimento pode referir-se a mil objectos e aplicar-se de inúmeras maneiras, ficamos sem nenhuma regra moral, e o homem poderá cometer as acções que queira, em conformidade com seus conhecimentos. Verdade há, portanto, nos cálculos do traidor, do debochado, do turbulento, mas não há moralidade.

Se entendermos pela palavra razão a justiça, a eqüidade ou qualquer outra idéia moral, cairemos no mesmo defeito, porque tentamos explicar a coisa por si mesma, o que não aclara nada.

Conseqüentemente, não se pode dizer que o moral, o ético é o que está em conformidade com a razão.

Essa a crítica que oferece Balmes. A ela retornaremos oportunamente, quando examinarmos detidamente alguns pontos, cujo exame se impõe antes de procurar estabelecer, dentro das normas da Filosofia Concreta, a legítima posição ontológica da Ética.

CRÍTICA DOS MÉTODOS DA ÉTICA

Vários métodos têm sido propostos através dos tempos, pelos que melhor se dedicaram ao estudo dos temas éticos, como já vimos.

Nos primórdios dêsses estudos, houve, naturalmente, tendência a confundir as normas éticas com as normas lógicas, o que não deixa de ter certa positividade, pois aquelas são, de certo modo, lógicas, como ainda mostraremos.

Há os que se colocam apenas no exame empírico dos factos éticos, considerando-os como meramente históricos, como manifestações dos costumes humanos, das normas estabelecidas para as relações humanas e a melhor convivência entre os indivíduos. Inegàvelmente, tal método tem seus aspectos positivos, pois a experiência é uma grande mestra das mais espontâneas manifestações éticas, pois, através dos costumes, com a aplicação dos métodos da dialéctica simbólica, podemos perfeitamente alcançar os *logoi ethikoi*, sôbre os quais falaremos oportunamente. Assim, onde fôsse indecoroso, e, conseqüentemente, imoral, exibirem as mulheres o joelho, não estaria nesse facto o anti-ético. Compreende-se fàcilmente que o pudor é relativo, mas como *logos ethikós*, há uma razão do pudor, do recato quanto ao corpo. Esta ou aquela maneira de reservar êsse recato é variante, não o pudor que, de certo modo, manifesta-se em todos os povos e em tôdas as épocas, de modos e maneiras diferentes. O pudor tem um *logos*, uma razão que cabe ao etólogo estudar. Oportunamente, examinaremos os exemplos e a justificação de tais *logoi*.

Há os que prescindem da experiência, da história até, como o procedem os rousseaunianos, que a baseiam num direito natural puro, tomado da natureza humana abstractamente considerada. O prescindir da experiência é excluir uma positividade, como o seria prescindir da lógica, mas o afirmar um fundamento natural puro da ética não falece de positividade, como o fazem os rousseaunianos.

Há os racionalistas que aceitam apenas o fundamento na razão humana. Há também, nêles, uma positividade, mas ao

rejeitarem outras, cometem um êrro, pois ao afirmarem que só a razão humana é capaz de alcançar as normas éticas, negam uma razão transcendental, e até uma razão sobrenatural.

Esta é, por exemplo, a posição dos socialistas e dos totalitários, que chegam a afirmar que apenas actuam, na formação das normas éticas, a razão natural ou as razões históricas, de classe, de raça (racistas), de casta, de nação, de estirpe, como vemos nos estatólatras, nos adoradores do Estado político, considerando-o a mais extraordinária e elevada realização cósmica.

Se considerarmos a moral, històricamente, encontraremos positividade nessas posições, verdadeiras enquanto actualizam certos aspectos positivos, mas falsas ao virtualizarem outras positividades que elas inibem e ocultam.

Para os tradicionalistas, a razão não é suficiente nem capaz para dar as normas morais, que são transmitidas por revelação divina.

Para os historicistas é a história que cria as normas morais, pois é ela a fonte de todos os costumes.

Para os fideístas, a razão é impotente, e só a fé é capaz de nos indicar as normas morais e de salvá-las.

Para os agnósticos, nada sabemos ao certo sôbre as normas éticas; ou só sabemos o que nos é dado pela experiência, como o afirmam os positivistas.

Para os evolucionistas, tendo o homem alcançado um estado superior de inteligência e de vontade, a moral estabelece-se como um grau mais elevado dessa evolução do mundo. E' como se dissêssemos que há uma evolução natural do homem até alcançar a inteligência e o livre-arbítrio, a escolha livre, e, desde aí, é a vontade que preside ao desenvolvimento da evolução, buscando o homem alcançar o mais forte e o mais elevado, através do processo da própria inteligência e o da vontade.

Para outros, são as leis morais apenas variantes e mutáveis, como afirmam os cépticos e os sociologistas. A regra moral é captada do exame do caso concreto sociológico, e tende apenas aos interêsses mais ou menos explícitos do grupo social em que são instituídas.

Não é difícil perceber-se que há em tôdas essas doutrinas aspectos positivos. Ao mostrarmos a posição concreta da ética, ressaltará, de modo claro e decisivo, o que há de positivo nessas correntes, e o que nelas há de negativo e de desprezável.

A posição empírico-especulativa é a mais consentânea com o exame do facto ético, pois, partindo da observação dos factos, através da especulação, procura alcançar os princípios gerais que explicam aquêles factos. Pela especulação dialéctica, como temos proposto em nossos livros, encontramos o fundamento de tôdas as positividades das diversas correntes, e podemos construir a visão concreta do nosso método.

Partindo dos factos éticos, alcançamos os *logoi analogantes*, que analogam os factos às leis gerais, as quais encontram sua base e fundamento nos postulados da Filosofia Concreta. As normas éticas são, assim, aparentadas às normas lógicas, porque há, nelas, um *logos* que as analoga. Há uma base na natureza humana (positividade dos rousseaunianos), porque o homem *também* se analoga aos princípios transcendentes das leis (positividades dos tradicionalistas), pois as leis fundamentais da Ética estão nas leis que regem a perfectibilidade do ser, como ainda veremos.

Seguindo o caminho especulativo ante os factos, e graças à dialéctica, havendo alcançado os *logoi* fundamentais, a razão humana esplende em todo o seu vigor no decorrer dêsse exame (positividade dos racionalistas). E como os costumes são variantes, vemos em suas manifestações a influência de factôres histórico-sociais, como raça, casta, classes, etc., (positividade dos racistas, socialistas, etc.), portanto a história revela a criação de normas e costumes morais (positividade dos historicistas), cujos fundamentos sociais marcam a variância de tantos factos (positividade dos sociologistas), e são explicitados e precipitados pela experiência (positividade dos positivistas quando afirmam êsse papel da experiência, e não quando negam a de outras fontes).

A concepção, que vimos esboçando da Ética e da Moral, permite-nos, a pouco e pouco, compreender quanto há de positivo nessas diversas posições, que estudamos e estudaremos nesta obra, que, ao afirmarem um determinado ponto, expressam positividade, mas pecam ao excluírem as positividades que são afirmadas por outras posições.

Estabelece-se, aqui, uma série de temas a serem examinados, os quais constituem a matéria dos próximos artigos.

PARTE CONCRETA

TEMA IV

ARTIGO ÚNICO

TESES FUNDAMENTAIS DA FILOSOFIA CONCRETA DA ÉTICA

Tese 1

Todo ser actua e sofre proporcionadamente à sua natureza.

A tese foi devidamente demonstrada em "Filosofia Concreta". Se um ser actuasse desproporcionadamente à sua natureza, o suprimento de poder, para tal actuação, teria de vir de outro, de outra natureza, e seria *sobrenatural* ao ser. E' natural a um ser o que é proporcionado à sua natureza, e sobrenatural o que lhe é desproporcionado. Exemplificamos naquela ocasião: um homem falar inglês é natural, por lhe ser proporcionado. Uma pedra falar inglês seria desproporcionado à natureza da pedra. Conseqüentemente, seria preciso um poder superior à natureza da pedra, além até de tôda natureza, para que ela pudesse falar inglês.

Também o sofrer segue a mesma lei fundamental, pois um ser, se sofresse uma determinação que ultrapassasse a sua natureza, seria passível de ser determinado, numa determinação que iria além da sua natureza.

Tese 2

Um ser actua sôbre outro proporcionadamente à natureza dêste.

E' uma decorrência rigorosa da mesma lei, o que já foi demonstrado, pois um ser só pode sofrer proporcionadamente à sua natureza. Dêsse modo, o actuar do primeiro sôbre o segundo é proporcionado à natureza do que sofre a determinação.

Para que um ser sofresse uma determinação desproporcionada à sua natureza seria necessário o actuar de um ser

de poder infinito, e êste é só o Ser Supremo, como provamos apodìticamente na obra acima citada.

Tese 3

Nenhum ser finito alcança, nem especìfica nem individualmente, a perfeição da espécie, nem a individual.

Foi demonstrado rigorosamente em "Filosofia Concreta" que nenhum ser finito é tudo quanto pode ser. Só o é o Ser Supremo. Nenhum ser finito actualiza tôda a perfeição da espécie, nem é individualmente tudo quanto pode ser.

Se o ser finito não é actualmente tudo quanto pode ser, é potencialmente tudo quanto pode ser. Todo ser finito pode ser tudo quanto pode ser. Mas, quando actualiza uma perfeição, estado, etc., não actualiza tudo quanto pode ser, e parte do que podia ser já não pode ser mais. Por ser temporal, podem-se distinguir as suas possibilidades prometeicas (o que poderá ser) das suas possibilidades epimeteicas (o que podia ter sido e o que já foi).

Todo ser finito, considerado fora do tempo, é potencialmente tudo quanto pode ser epimeteica e prometeicamente, mas é em acto, no tempo, apenas o que é, que não é tudo quanto pode ser.

Tese 4

A perfeição prometeica pode ser actualizada.

E' esta tese de magna importância para a fundamentação concreta da Ética.

Todo ser pode ser o que pode ser, e poderá ser o que prometeicamente poderá ser. E', portanto, passível de uma perfectibilização, porque a actualização de uma possibilidade é sempre uma perfeição a mais, como já foi demonstrado na obra acima citada.

Tese 5

A perfeição epimeteica não é um mero nada.

Já foi demonstrada. A perfeição epimeteica (o que poderia ser e que não foi) não se reduziu a um mero nada, porque era fundada em algo real. Se actualmente é nada, o é relativamente, pois, de certo modo é ser, já que *é* potencialmente o que podia ser. Êsse possível não actualizado tem um

fundamento real e uma presença, cujo papel oportunamente evidenciaremos, e que é de magna importância para a compreensão da Ética.

Tese 6

Todo ser finito é um participante.

Foi demonstrado pela "Filosofia Concreta" que todo ser finito é um participante, simplesmente porque todo ser finito não tem a sua razão de ser dada por si mesmo e, para ser, necessita do Ser Supremo que o cria. E tudo quanto é real no ser finito é recebido do Ser Supremo. As perfeições do ser finito são, portanto, participadas, pois, por ser finito, não tem nenhuma perfeição absoluta (*simpliciter*). A perfeição, de que participa o ser finito, é finita. O participante, vimos, participa de uma perfeição em grau intensistamente inferior à perfeição que há no ser participado.

Tese 7

A participação de uma perfeição é gradativa.

E' esta tese de magna importância para a Ética. Tôda perfeição, participada pelo ser finito, é escalar. E como não possui a perfeição absoluta, a perfeição que tem é um grau da perfeição tomada em absoluto. Todo ser finito, portanto, tem uma perfeição gradativa, pois a tem à semelhança da perfeição absoluta do Ser Supremo. Por isso, tôdas as coisas são feitas à semelhança do Ser Supremo, pois, como mostramos em "Filosofia Concreta", na participação, há uma semelhança entre o participante e o participado, o que nos leva, pela dialéctica da analogia, a encontrar um ponto ontológico de identificação.

Tese 8

O ser finito, em sua actualidade, participa do Ser Supremo, e em algo com êle se identifica.

Demonstramos, em "Ontologia" e em "Filosofia Concreta", que tôda participação afirma a analogia entre o analogante (participante) e o analogado (participado). A perfeição de que participa o participante é ônticamente, no participante, distinta do participado, mas em sua razão ontológica (em seu *logos* apenas formal) com aquêle se identifica. Todo ser finito, portanto, em algo se identifica com o Ser Supremo. E

essa semelhança é maior à proporção que maior fôr o número das perfeições participadas. Esta tese é de magna importância também para a fundamentação concreta da Ética.

TESE 9

Tôda perfeição (e esta é positiva) é, no ser finito, participada.

Perfeição de nada é imperfeição. Já demonstramos que tôda perfeição é positiva, e consiste em algo que é efectivamente. E', portanto, um efectivo. A perfeição participada está, pois, presente no participante. O que lhe falta não é perfeição, mas imperfeição. Esta é, portanto, carência.

TESE 10

Tôda perfeição, de que carece o ser finito, é, por referência, positiva.

E' característica do ser finito o participar de perfeições, como a de ser e a de ser isto ou aquilo. Mas tais perfeições são em grau inferior às do Ser Supremo. O que falta, portanto, ao ser finito é: ou um grau de perfeição ou uma perfeição, as quais são positivas. Se o que faltasse ao ser finito não fôsse uma positividade, o de que careceria seria nada, e carecer de nada não é carecer. Portanto, o que falta ao ser finito é uma positividade, que é perfeição porque é positiva. É essa positividade ausente que dá positividade por referência ao nada relativo, que, como vimos, é a ausência de uma positividade.

Caracteriza-se, assim, o ser finito por ser privado de um grau de perfeição e de perfeições. O mesmo já não se dá com o Ser Supremo, que, como vimos em "Filosofia Concreta", não é privado de perfeições, mas tem a posse absoluta de tôdas as perfeições absolutas.

O ser finito tem a posse do que nêle é efectivo, e também a privação dos graus e das perfeições.

O Ser Supremo é apenas, e simplesmente, posse absoluta. O ser finito é posse e privação de...

TESE 11

O ser finito pode participar, em grau intensistamente mais elevado, de tôdas as perfeições que lhe são naturais.

Esta tese está demonstrada pelas anteriores. Mas a sua importância é tal para a fundamentação concreta da Ética, que

se impõe a apresentação de outros argumentos, o que faremos, seguindo outras vias.

Por não ser tudo quanto pode ser, o ser finito é passível de mais. Não o é o Ser Supremo, pois é tudo quanto pode ser, e não é passível de aumentos de graus de perfeição, pois é a perfeição absoluta.

E' o ser finito privado de perfeições que não lhe são naturais, isto é, não são adequadas e proporcionais à sua natureza. Assim, a vida (biològicamente considerada) não é adequada nem proporcionada a um minério bruto. Êste, enquanto tal, não pode ser vivo, porque dessa perfeição está privado. Mas um ser, que tem uma perfeição, pode tê-la num grau intensistamente maior, como a sabedoria no homem. O ser pode adquirir (participar portanto) as perfeições que lhe são adequadas e proporcionais, como a criança humana pode adquirir, no decorrer do tempo, a sabedoria, porque esta lhe é adequada.

TESE 12

O Ser Supremo é participado pelos outros sêres. Não fazendo parte dêstes, os sêres finitos dêle procedem por uma difusão de seu próprio ser.

Esta tese é de Dionísio Areopagita, e perfeitamente consentânea com as demonstrações efectuadas pela Filosofia Concreta. Se o Ser Supremo fizesse parte, constituísse os sêres finitos, teríamos o finito contendo o infinito, o que é absurdo, pois um ser actuaria ou sofreria desproporcionadamente à sua natureza, já que a natureza do ser finito é finita. Conseqüentemente, os sêres finitos, cuja origem está no Ser Supremo, dêles procedem por difusão do mesmo.

O conceito de difusão implica o ser que é dado.

Os sêres finitos partem do Ser infinito, e todo ser, que são e têm, provém dêle.

TESE 13

Uma única e mesma forma dá, pois, à matéria os diferentes graus de perfeição. E' pela mesma forma que o homem é um ser em acto, um corpo, um vivente, um animal e um homem.

Esta tese é de Tomás de Aquino (*Summa Theologica* I — q. 76 a. 6). Êle prossegue: "Ora, a cada um dêsses gêneros correspondem formas accidentais que lhe são próprias. Con-

seqüentemente, pode-se conceber a matéria como perfeita em seu ser, antes de concebê-la como corporal, e assim sucessivamente: da mesma maneira os accidentes próprios a um ser podem ser concebidos antes da corporeidade. E' assim que se podem conceber, na matéria, disposições anteriores à forma, não quanto a todo o seu efeito, mas quanto ao posterior". Quer dizer, não quanto ao efeito total que a forma produz, mas sòmente do grau inferior de perfeição que ela concede.

TESE 14

O ser participado está para com o participante na relação de acto para potência. O que é participado é limitado à capacidade de sujeito receptor.

O ser participante participa de uma perfeição, que é eminente no ser participado. Mas o de que participa um ser é ser, pois se fôsse nada estaria aniquilada a participação. Mas o participante participa da perfeição (que é ser), proporcionadamente à capacidade (à natureza) do ser que recebe a perfeição.

Uma perfeição infinita não poderia ser participada por um ser finito. A participação é, portanto, finita.

Considerada em seu *logos* (ontològicamente) a perfeição participada é infinita. Assim o homem participa da sabedoria, e esta, enquanto sabedoria, enquanto ontològicamente considerada, é apenas sabedoria; é perfeita em sua espécie. O *logos* da sabedoria é a sabedoria apenas. Assim todo triângulo, quer seja isósceles, equilátero ou escaleno, tem a perfeição da triangularidade que, tanto em um como em outro, é ontològicamente triangularidade.

Os sêres participam de uma perfeição que é ontològicamente absoluta em sua espécie, mas ônticamente é, nêles, escalar.

A identificação dá-se no *logos* participado, o qual dá uma determinação ao participante, e esta é a razão por que o *logos* se analoga ao acto em sua relação com a potência.

TESE 15

A forma mais perfeita contém virtualmente tôdas as perfeições das formas inferiores, a ela formalmente subordinadas.

O superior não vem do inferior, o mais não vem do menos, como já o provamos em "Filosofia Concreta", quando se trata das formas e das estructuras ontológicas. Conseqüentemente, as formas inferiores estão virtualmente nas formas superiores. Se, na natureza, o menos pode preceder ao mais, não o pode na ordem ontológica. A tese, assim, ontològicamente, é irrefutável, como já o vimos.

TESE 16

E' pela forma que um ser age.

Um ser é isto ou aquilo pela forma que lhe dá a actualidade. A matéria de um ser é passiva e o seu actuar só pode realizar-se pelo que é em acto. Ora, a forma está para a matéria como o acto está para a potência; portanto, é pela forma que um ser actua.

TESE 17

Um ser actua apenas na proporção que é em acto, e é pelo princípio dessa actualidade que êle actua.

Um ser é em acto o que é pela sua forma, já que a matéria é passiva. E actua na proporção de sua forma, como vimos. O princípio, pelo qual um ser age imediatamente, é a forma dêsse ser ao qual é atribuída uma actividade. Conseqüentemente, sendo a forma o princípio do ser, e o que lhe dá actualidade (isto ou aquilo), o ente actua na proporção da sua forma, do que está em acto, que era o que se queria provar.

TESE 18

A potência de actuar e a acção pertencem a uma mesma realidade: é o próprio e mesmo ser que pode agir e actua.

E' a forma que é a realidade à qual pertence a potência de actuar e a acção, como ficou provado. Ora, o ser que age é um ser que pode agir (potência activa) e, porque age, podia e pode agir. Mas a potência activa e o seu actuar a êle pertencem. Portanto, é o próprio e mesmo ser que pode actuar e actua.

TESE 19

O fim de um ser é proporcionado ao seu princípio.

O princípio de um ser é o que lhe dá o surgimento e também a sua natureza. O fim de um ser é o para o qual êle tende. Se o fim de um ser fôsse desproporcionado à sua na-

tureza, tenderia êle para o que está além da sua natureza, ao que lhe seria inacessível. A macieira tende a produzir maçãs, pois estas lhe são proporcionadas. O ser humano, por ser inteligente e racional, tende para o que é proporcionado à sua natureza.

TESE 20

Todo ser deseja naturalmente existir sob o modo que lhe convém.

Esta tese é de Tomás de Aquino. A lei da inércia, na matéria, revela êsse ímpeto de tôdas as coisas físicas. Um ser inteligente, como o homem, deseja naturalmente existir sempre. Na geração, um ser adquire uma forma e, na corrupção, a perde. Uma coisa pode corromper-se por uma causa intrínseca ou por causas extrínsecas, accidentais portanto. Os sêres corruptíveis são os passíveis de perder a sua forma. Mas todo ser manifesta o desejo de existir, sob o modo de ser que lhe convém, que lhe é adequado. A corrupção, por causas intrínsecas, só se pode dar em sêres compostos, em que as partes subordinadas ao interêsse do todo, seguem, contudo, sua finalidade intrínseca, de partes, e êsse tender pode levá-las a uma actuação, que ponha em risco a coerência da totalidade.

Mas a verdade, que ressalta de modo evidente, e é confirmada pela própria ciência, é que todo ser deseja, naturalmente, por determinação de sua natureza, existir sob o modo que lhe convém.

A prova sôbre o desejo de existir sempre do homem cabe-nos fazer em "Problemática da Alma", que faz parte desta Enciclopédia.

TESE 21

Todo ser é orientado ao seu fim pela natureza de sua espécie, que lhe dá uma inclinação para êsse fim.

Esta tese já se acha provada em "Filosofia Concreta". Um ser tende para o que é adequado à sua natureza específica. A inclinação se revela por um tender espontâneo do ser, e essa inclinação dirige-se para o fim adequado à natureza de sua espécie. Pelo estudo das inclinações, pode-se alcançar o fim para que tende um ser e, graças a êste, determinar a sua natureza. Há uma perfeita conexão aí.

TESE 22

Os sêres, cujas actividades próprias são diferentes, pertencem a diferentes espécies.

As actividades próprias de um ser são aquelas que decorrem de sua natureza específica. Se sêres vários revelam actividades diferentes, é porque pertencem a espécies diferentes. E' uma decorrência da lei fundamental já examinada, e com ela se analoga, a de que todo ser actua ou sofre proporcionadamente à sua natureza.

TESE 23

A diversidade na espécie é sempre acompanhada de uma diferença de essência. A razão está em que as diferenças, que dividem o gênero, são contrárias, e êstes têm, entre si, a relação de perfeito a imperfeito, pois o princípio da oposição, pela contrariedade, é a privação e a posse.

Esta tese é de Tomás de Aquino. O vegetal e o homem são espécies do gênero vivente. Mas o homem tem a perfeição da sensibilidade e a da racionalidade, e esta última não a tem o vegetal.

Enquanto êste tem a posse de tais perfeições, aquêle delas está privado.

Se há espécies diferentes, há uma diferença na essência. A essência do vegetal é diferente de a essência do homem. Tais diferenças são contrárias, e entre êles se dá a relação de perfeito a imperfeito, pois o que tem posse, tem posse de perfeição, e o que é privado, é privado de perfeição, como o homem, que tem a posse da perfeição da racionalidade da qual é privado o vegetal.

TESE 24

A unidade de uma coisa é proporcionada ao seu modo de ser.

O *princípio de proporcionalidade* pode ser enunciado do seguinte modo: todo ser é proporcionado à sua natureza, o que decorre da lei já demonstrada em "Filosofia Concreta": todo ser actua e sofre proporcionadamente à sua natureza. Seu existir é, portanto, proporcionado à mesma, pois um ser é o que é. A unidade, o carácter de ser um, é a coerência ôntica de um ser, e esta não podia deixar de ser proporcionada ao

seu modo de ser. A unidade lógica é proporcionada ao biológico; a racional, à racionalidade.

TESE 25

A inteligência única para todos os sêres é impossível.

Há relações entre a forma de um ser e a sua acção, pois êste age proporcionadamente à sua forma, como já o demonstramos. Se a inteligência fôsse uma só, haveria um só ser inteligente. Por que há múltiplos sêres inteligentes, há múltiplas inteligências.

TESE 26

Todo ser finito tem uma finalidade intrínseca e uma extrínseca.

Pròpriamente esta tese já foi demonstrada apodìticamente em "Filosofia Concreta". Todo ser finito é dual, composto de acto e potência, para ficarmos na concepção aristotélica, dando a êstes têrmos os conteúdos que foram por nós precisados naquela obra.

Todo ser tende para o que é proporcionado à sua natureza, e tende a conservar-se no modo de ser que é mais conveniente à sua natureza.

Como totalidade é uma harmonia em que as partes opostas estão correlacionadas e subordinadas a uma normal, que é dada pelo todo, como vemos pela lei da harmonia, já demonstrada naquela obra.

Todo ser finito, por sua natureza, tende a existir segundo o seu modo de ser e da maneira mais conveniente à sua natureza. Mas todo ser finito, por ser parte de uma totalidade, como nos mostra a concepção tensional, por nós tantas vêzes demonstrada, analoga-se a uma normal da totalidade, à qual se subordina. As partes de um todo têm uma finalidade intrínseca, como tais, e uma extrínseca, que é dada pela totalidade à qual pertencem. Como todos os entes estão subordinados à normal de "tudo no todo", cuja lei já estudamos na mesma obra, há sempre uma finalidade extrínseca.

Tal finalidade, para os sêres conscientes, pode ser captada conscientemente. E é ela de magna importância para o estudo da Ética, como ainda veremos.

TESE 27

Todo ser tende, por natureza, para a sua perfeição, mas pode ser impedido por obstáculos intrínsecos e extrínsecos, que o limitam.

Todo ser tende a realizar-se segundo o modo que lhe convém, foi o que vimos. Todo ser tende, portanto, para a sua perfeição natural. Mas é obstaculizado por factôres intrínsecos e extrínsecos, que lhe opõem limites. Intrìnsecamente, nos sêres compostos, a finalidade intrínseca das partes pode opor-se à finalidade do todo, que lhes é extrínseca. A corrupção, por causas intrínsecas, é um exemplo. Tais tendências são factôres que se opõem à tendência da totalidade, como se vê na concepção tensional que temos exposto.

Por outro lado, obstáculos extrínsecos podem coibir a tendência natural de um ser, criando-lhe embaraços e limites.

Num ser inteligente, de vontade livre, esta pode criar obstáculos à sua tendência à perfeição.

O que é afirmado por esta tese é de magna importância para a fundamentação da Ética.

TESE 28

Todos os entes finitos provêm do poder do Ser Infinito.

Esta tese já foi apodìticamente demonstrada em "Filosofia Concreta". Se os sêres finitos não proviessem do Ser Infinito, proviriam de sêres finitos, o que vimos ser impossível, pois um deveria ser o primeiro, ou viriam do nada, o que é absurdo. Vir de si mesmos é impossível, porque o ser finito não tem em si mesmo a sua razão de ser, pois, se a tivesse, não seria finito e sim infinito. E' da estructura ontológica dos sêres finitos serem dependentes de outros. E, ônticamente também, segundo as provas que já fizemos, essa dependência é real e necessária.

TESE 29

Criar é comunicar o ser, e só o faz, e livremente, o Ser Supremo.

Esta tese já foi demonstrada em "Filosofia Concreta". Vamos apenas sintetizar as teses principais, já demonstradas naquela obra:

a) ao criar cria-se o ser;

b) a criação é da criatura e não do Criador, pois é uma modal;
c) a criação é dual; para que surja a ciratura é mister que haja algo que receba a forma do ser; a criação implica determinação e determinabilidade; a criação implica o fazer, e fazer implica o ser feito;
d) se a potência infinita do Ser Supremo não criasse, não comunicaria o seu poder;
e) a necessidade de criar, do Ser Supremo, não é heterônoma, mas autônoma; êle não está determinado a criar; não cria porque deve criar, mas cria porque pode criar;
f) a criação é um esplendor (glória) do poder difusivo do Ser Supremo;
g) a criatura testemunha o esplendor do Ser Supremo;
h) a razão de criar não pode ser extrínseca ao Ser Supremo, porque não há outro ser fora e independente dêle;
i) a razão da criação é extrínseca à criatura;
j) a razão da criação só pode estar no Ser Supremo;
k) comunicar o ser ao que ainda não é, implica um poder infinito;
l) o Ser Supremo nada adquire na criação nem perde nada;
m) o acto criador é acto puro;
n) nada adquirindo o Ser Supremo ao criar, pois nada há fora e independente dêle, o acto criador consiste em dar, pois não há actuar que não realize alguma coisa, pois realizar nada é nada realizar;
o) criar é comunicar o ser, e como o Ser Supremo nada adquire nem perde ao criar, a criação é a comunicação de uma perfeição, vinda do seu poder.

TESE 30

O conceito de fim deve ser trìplicemente compreendido.

Entende-se por *fim* o têrmo de algo, como, por exemplo, fim da vida.

Entende-se *fim* como acabamento, como têrmo de uma acção. (Os gregos chamavam *telos* o fim, e *teléion* o perfeito, o acabado).

Tôda acção tem um têrmo; ela é perfectiva. Como é imanente ao sujeito, a acção é perfeição dêste. (E' o que os escolásticos chamavam *finis in ordine executionis*).

Fim último é a intenção do agente racional, que é o primeiro impulso da sua actividade, e por cuja causa ou motivo a causa eficiente actua (*Finis in ordine intentionis*).

Há, assim, uma maneira tríplice de entender o fim, mas cujos três aspectos formam a totalidade actual do mesmo. Aproveitemos a divisão escolástica:

finis cui é o sujeito ou pessoa a quem se deseja o fim (bem por exemplo);

finis qui é a coisa desejada, o bem que se deseja;

finis quo é a posse ou a consecução do fim.

TESE 31

O ser finito tende, como finalidade última, para o Ser Supremo.

As finalidades extrínsecas do ser finito são próximas, remotas e, finalmente, a última. Já provamos sobejamente êsse tender do ser finito. Êle não pode tender afinal para o nada, porque o nada não pode ser meta de uma actuação, como o provamos em "Filosofia Concreta". Vindo do Ser Supremo, para êle tende, pois é a sua lei, lei do ser, já por nós estudada.

Todo ser finito tende a alcançar o que não tem, tende, portanto, para outro que êle.

TESE 32

O Ser Supremo (infinito), quando actua, não o faz para obter algo.

O Ser Supremo, ao actuar, não busca o que não tem, pois tem tudo, como provamos pelos métodos da filosofia concreta. Portanto, sem fim só pode ser êle mesmo, pois nada lhe falta para ser. Nêle, princípio e fim se identificam.

Seu fim, portanto, só pode ser o esplendor de seu poder, que os antigos chamavam de *glória* (em grego, *kléor*).

Não tende para algo que lhe é devido nem indevido. Se devido, não o teria antes, o que é absurdo, como vimos. Se indevido, o que desejasse ter seria fora dêle, outro ser, o que nos colocaria no dualismo, que já mostramos, naquele livro, ser absurdo.

O Ser Supremo, ao actuar, tende para si mesmo, e seu fim só pode ser a demonstração do esplendor de seu poderio (glória).

TESE 33

Por ser racional, o ser humano deseja uma felicidade perfeita.

Por ser racional o ser humano, e caber-lhe a capacidade de *tímese parabólica*, já por nós examinada em trabalhos anteriores, é êle capaz de comparar o que é com o mais perfeito que poderia ser e, daí, aspirar à perfeição absoluta.

A perfeita felicidade implica a exclusão total de todos os males, a posse de todos os bens e a perpetuidade da posse, quer subjectivamente (certeza dessa posse), quer objectivamente, a posse perfeita de facto.

A *perfecta felicitas entis* referida pelos antigos, teria tais características. Tem, assim, o ser humano o desejo da mais perfeita felicidade, da plenitude da quietação do seu espírito, ávido sempre de mais, e de tudo.

Ora, o Ser que tem tudo quanto pode ter, que é plenitude absoluta de ser, é o Ser Supremo, como o demonstramos em "Filosofia Concreta". A aspiração final e última do ser humano é o Ser Supremo e *ser* supremo.

Essa aspiração é manifestada em inúmeros actos humanos e no anelo constante da felicidade. O ser humano tem consciência, portanto, da perfectibilidade absoluta, e a deseja.

Não encontra êle a quietação do espírito na posse e uso dos bens materiais (bem estar), mas na posse da perfeição absoluta (felicidade).

Como criatura, tende também o homem para o Ser infinito. Como racional, tende para a felicidade absoluta dêsse Ser, sua suprema aspiração.

Se sabe que não lhe é alcançável como criatura, seu desejo é a fusão final no supremo poder do Ser Supremo, meta final e última de sua aspiração.

TESE 34

O ser perfeito é objecto necessário da felicidade humana.

Provamos que a felicidade é a meta final anelada pelo homem. Mas, resta provar que o ser perfeito é objecto necessário da felicidade humana.

Todo ser finito tem carências e sua perfeição é aumentada pela posse de perfeições. O ser humano, por ser consciente de suas carências e privações, inquieta-se por isso. Sua quietude só poderia ser atingida pela posse de tôda perfeição de

ser. Ora, essa perfeição de ser, êsse ser perfeito, é o Ser Supremo. Para que a felicidade se concretizasse no homem, seria imprescindível a total quietação do anelo, pela posse total, plena e perpétua do anelado. Conseqüentemente, o ser perfeito é o objecto necessário da felicidade humana, pois esta só se dará na suprema perfeição.

Escólio: — Os eudemonistas, que se fundam na voluptuosidade terrena, negam, conseqüentemente, o Ser Supremo, pois admitir que a felicidade do homem possa ser encontrada na posse apenas dos bens terrenos é negar-lhe o anelo do ser perfeito, que é evidente. Referimo-nos, aqui, aos eudemonistas que se fundam na voluptuosidade terrena. Também os evolucionistas, que se fundam no progresso humano, admitem que a felicidade é atingida pelo progresso. Ou ela se dará num determinado ponto de ascensão humana, ou é adquirida, como pensam alguns, à proporção que o homem aumenta de poder. Na verdade, a primeira colocação é meramente preconceitual, e sobretudo falsa, pois êsse ponto máximo de progresso não é ainda a felicidade, a qual implica a quietude, a tranqüilidade do anelo, pela posse total e plena do anelado.

A segunda confunde a felicidade com o prazer, que se liga à conquista do poder. Mas o prazer não é ainda a felicidade, embora, na felicidade, haja o prazer decorrente da posse final do objecto desejado. O prazer, de per si, não pode dar a felicidade, como vimos, ao estudar os meios e os fins.

Os eudemonistas sociais e positivistas também negam o Ser Supremo porque põem a felicidade na voluptuosidade terrena.

Nietzsche punha a felicidade no alcançar o super-homem. Mas o super-homem era uma linha ascensional e, neste ponto, seu pensamento se confunde com o evolucionista. Os estóicos punham a felicidade na prática da própria virtude. A prática da virtude, sem dúvida, dá um prazer superior. Êste ainda não é a felicidade, que exige a total quietação, não pela ausência do anelo, mas pela posse plena, perpétua do anelado. Kant punha a felicidade na conformidade com a lei moral. Mas se o actuar adequado à lei moral dá prazer, não é ainda a felicidade. Schopenhauer e os nihilistas, na impossibilidade em que se encontravam de resolver tais problemas, afirmavam que a felicidade se alcançaria na aniquilação. Mas, a felicidade implica posse e, na aniquilação não há posse, e não há o prazer que dela decorre.

Aristóteles afirmava que a felicidade seria conquistada pelo complexo corpo-alma, na realização plena da natureza humana; portanto, numa felicidade ainda terrena. Dêsse modo desprezava a felicidade, que é sobrenatural, pois a terrena jamais aquietaria plenamente o homem. Platão colocava-a na contemplação da idéia do Bem e das coisas divinas. Essa *visio* seria beatífica, e se aproxima, assim, do pensamento das religiões.

Os estatólatras (comunistas, socialistas, fascistas, etc.) colocam a felicidade na classe ou no Estado, ou na prosperidade econômica, etc.

ARGUMENTOS CORROBORATIVOS

TESE 35

O Ser Supremo é o objecto necessário da felicidade.

Se o objecto necessário da felicidade é o ser perfeito, só o Ser Supremo pode ser o objecto necessário da felicidade humana. A felicidade implica perfeição absoluta e essa só a tem o Ser Supremo. O intelecto e a vontade não se aquietam senão na apreensão do sumo bem. E' evidente que não há perfeita saciedade nas tendências apetitivas humanas. Só o sumo bem, que é o Ser Supremo, poderia dá-la inexaurìvelmente. Sem o Ser Supremo, o homem é condenado à incompletude. E esta jamais o satisfaz. Os bens externos são instáveis, defectíveis, imperfeitos. O prazer, que decorre da posse de um bem infinito, é passageiro. Só o sumo bem, que é o Ser Supremo, pode dar a estabilidade desejada. O ímpeto, que leva o homem à felicidade, é uma afirmação dêsse Ser Supremo. Negá-lo, é negar ao homem a satisfação de um anelo que o impulsiona constantemente. Afirmar que é ilusório, é afirmar a sua infelicidade. Não satisfazemos a fome por negar a ausência do alimento que a satisfará. O faminto pode conformar-se provisòriamente, não definitivamente. Se há uma carência, e a sentimos, é uma carência de ser e não de nada, pois, do contrário, o nada poderia provocar em nós um anelo. Se anelamos o infinito, é porque êle nos é acessível. E' um ímpeto que vem de algo que é, pois nos atrai. O nada nada poderia atrair nem anelar. Eis mais uma prova em favor da tese.

TESE 36

A perfeita felicidade não pode ser obtida nesta vida.

Nesta vida, o ser humano é infeliz de certo modo, embora gradativamente. Se anela ao infinito, êsse anelo é o apêlo do

infinito e o desejo do bem de que carecemos. Ora, o que não temos é positivo, pois, o contrário seria o nada absoluto. Se não temos *nada* da felicidade absoluta, o nada aqui é tomado relativamente. E já provamos em "Filosofia Concreta" que o nada relativo tem positividade, que lhe é dada pela referência de algo positivo, pois o anelo de nada absoluto é absurdo, porque o nada absoluto não há, como o provamos. A perfeita felicidade é a *posse* da plenitude do sumo bem do Ser Supremo. O ser finito, como nós, não poderia obter tal bem supremo, porque lhe tolhem os seus limites naturais. Portanto, a perfeita felicidade não pode ser obtida nesta vida.

E por não ser o seu anelo nada de nada, é de algo, que é positivo. E essa positividade é o Sumo Bem, que é o Ser Supremo.

A posse do Ser Supremo é a perfeita cognição do Ser Supremo e a perfeita fusão (amor) nêle. Sem conhecê-lo, não haverá quietação para o homem, que é racional. Sem a fusão (amor), ainda permaneceria a incompletude dada pelos limites. A beatitude (de *beo*, em latim desejar, anelar) indica a posse real do anelado. As religiões a afirmam para uma outra vida que não esta; do contrário, o homem estaria destinado à infelicidade. Aceitar a infelicidade é colocar se em contradicção com as teses já demonstradas, pois não tenderia o homem para o Ser Supremo. Ora, o homem é uma criatura, e vimos que tôdas as criaturas tendem para êle. A felicidade é incompreensível sem a consciência da mesma. Por ser racional, a felicidade humana só se poderia dar pela consciência (saber, cognição) do Ser Supremo. Tendendo para êle, sua felicidade só aí poder-se-ia dar. Como esta é impossível nesta vida, ela deve dar-se numa outra vida. E' o que decorre rigorosamente do que demonstramos até aqui. As provas, que podem ser aduzidas, já pertencem a outras disciplinas, que não à Ética, e serão oferecidas em "Problemática da Alma".

Não se argumente contra o conceito de felicidade, considerando-o como mera criação humana. A ausência de todo mal, a presença de todo bem, a posse perfeita, perpétua, é a do Ser Supremo. O homem, por ser um animal racional, capta, de certo modo, a perfeição divina e a anela, porque sabe que ela contém em si todo o poder e todo o bem, já que o mal é privação.

TESE 37

Por ser racional, o ser humano escolhe com liberdade.

Que o ser humano é racional, não há dúvida, e que escolhe com liberdade, já o demonstramos em "Noologia Geral" e em "Filosofia Concreta". Mas o acto humano da livre escolha (livre-arbítrio) não deve ser confundido com as caricaturas que se costumam fazer. A livre escolha manifesta-se na possibilidade, de que dispõe o homem, de dirigir o seu querer para o objecto que prefere (o que é, em suma, a vontade). Tal não quer dizer que essa escolha se faça sem um porquê e sem uma razão suficiente. O facto da escolha realizada, vista cronològicamente, com reversibilidade, revela que há um nexo. Liberdade humana não é liberdade absoluta, mas capacidade de julgar, deliberar, escolher e praticar.

Essa liberdade humana é um dos fundamentos da Ética Concreta.

O dever-ser é frustrável por acção intrínseca ou extrínseca. Na primeira, examinamos a deficiência, a imperfeição. Na segunda, os obstáculos oferecidos por factôres predisponentes.

Mas é preciso ainda distinguir: a frustrabilidade intrínseca, que provém da natureza, da que provém da vontade. A frustrabilidade do dever-ser, realizada pela vontade, autonomamente dirigida, é a que interessa à Ética. Como a prova desta tese exige providências várias, dividiremos a prova em diversas partes, e tantas quantas forem necessárias para a boa compreensão do tema, bem como para o melhor esclarecimento da tese.

Dever, como verbo, vem de *de* e *habeo, ter de*, ter para diante, para a frente. Dever é ter de... ter que... E' sinônimo também desta palavra o têrmo obrigação, o qual vem de *ob* e *ligare*. Por sua vez, *ligare* tem êsse radical lec, como o têm lic, log, que significa captar, prender, atar, etc.

Ligar ob (o que está à frente) é atar com o que se põe à frente, ligar com o que vem. Obrigar é ligar para diante, analògicamente ter de, pois inclui êsse conceito. Essa a razão por que, na Ética, tais têrmos são muitas vêzes tomados como sinônimos perfeitos, embora não o sejam, pois são apenas análogos. Assim como há um dever-ser infrustrável, há uma obrigação infrustrável, necessária. E como há um dever-ser frustrável, há uma obrigação também frustrável.

Na frustrabilidade intrínseca autônoma, convém ainda distinguir: quando essa frustrabilidade surge de acção intrínseca, com autonomia, adquirida pelo hábito, como a frustrabilidade que pode executar o animal, que é de origem heterônoma (*nomos* lei, decreto, e *heteros*, outros; decretada, imposta por ou-

tro, como na domesticação), e quando há a espontâneamente autônoma, que seria pròpriamente a liberdade. Ora, o ser humano revela tal autonomia; revela, conseqüentemente, liberdade. Como, porém, não pisamos aqui terreno pacífico na filosofia (pois há os que negam a liberdade e, sobretudo, a liberdade de julgar o livre-arbítrio), temos, por tal motivo, que desenvolver essa prova, numa série de proposições, que passaremos a explicitar, acompanhadas das provas que se impõem, como o faremos.

TESES SUBORDINADAS

Tese 38

Se o homem não tendesse para o bem, trairia a sua natureza.

E' evidente, pois todos os sêres tendem para o bem adequado à sua natureza. Os sêres físicos realizam tal tendência por uma imprescriptibilidade natural. O homem, como ser da natureza, também tende para o bem. Mas, como lhe cabe a frustrabilidade autônoma, espontânea e livre racionalmente, pode êle trair, de certo modo, pela vontade, a sua natureza.

Por natureza *tem êle* (*de habeo, debeo*) de alcançar ao bem que lhe é accessível naturalmente. Está *ob ligado* à razão do seu bem. E' uma exigência intrínseca êsse tender para o bem.

Como pode frustrar-se dêle, pela sua vontade livre, é êle quem responde pelo afastamento ao seu bem (responsabilidade). Por isso o homem é responsável pelo que faz por autonomia; por liberdade, em suma.

Tese 39

A tímese parabólica aponta a capacidade do homem de julgar mediante juízos, que revelam uma comparação com a perfeição.

Demonstramos, em "Noologia Geral", a capacidade humana de julgar, comparando o que é da experiência com a perfeição da espécie. O ser humano tem a posse virtual da perfeição. Podemos não saber qual o verde perfeito, mas podemos comparar as coisas verdes com êsse verde, dizendo que são mais ou menos verdes. Não temos a posse actual da perfeição suprema da sabedoria, mas podemos comparar o que

sabemos com essa perfeição, dizendo que há mais ou menos sabedoria.

A tímese parabólica, não a conhecem os animais. E sôbre isso não pode haver dúvida. Essa propriedade intelectiva do homem, cuja origem revela uma emergência (pois não poderia ser explicada apenas pela predisponência, como já o mostramos em "Filosofia Concreta"), revela o poder do ser humano em comparar as perfectibilidades e julgar, portanto, os seus actos.

TESE 40

O apetite humano tende para a perfeição absoluta.

O apetite é *elícito* quando tende para a apreensão do bem; é *sensitivo*, se a tendência tende para alcançar a apreensão sensitiva; é *intelectual*, se tende para a intelectiva. E' *inato*, se a inclinação é procedente de um princípio interior sem cognição.

O têrmo apetite vem de *peto*, pedir, solicitar, partir para algo (daí ím-peto), e o conceito indica a propensão dirigida para algo desejado, algo conveniente, adequado ao apetente.

Ora, o ser humano tende para o bem e apetece-lhe a felicidade perfeita, que se chama *beatitude* (de *beare*, apetecer).

E' o homem apetente da beatitude perfeita. Como nenhum desejo natural é vão (o que foi demonstrado em "Noologia Geral"), êsse desejo humano, por ser de sua natureza, não é vão.

Se não é vão, seu anelo de beatitude lhe é alcançável. Por que meios e como, não cabe por ora examinar. Cabe apenas estabelecer que o homem se destina à beatitude perfeita, mas essa é frustrável.

Por apetite inato tende êle para a infinita satisfação. Nenhum bem finito o satisfaz plenamente, pois o apetite elícito não lhe dá a plenitude da satisfação.

TESE 41

A frustração depende da vontade humana.

A frustração que interessa à Ética estudar é a que depende da vontade humana. Por depender da vontade humana, desta pende, com autonomia portanto. As provas em favor da liberdade humana fundamentarão a tese que ora apresentamos. O acto elícito é o que procede imediatamente da vontade e nela se realiza. A liberdade do acto humano caracteriza-se pelo poder agir ou não-agir. O acto só é livre se pode não ser feito por disposição, por determinação da vontade.

TESE 42

O intelecto humano é ilimitado.

Inegàvelmente, o intelecto supera os sentidos, pois alcança ao que escapa a êstes. *Intus legere* ou *inter legere*, ler dentro das coisas ou ler por entre as coisas, que são dados como as origens do têrmo *intelecto*, nos revelam a funcção que cabe ao intelecto, que é mais elevada e mais complexa que as dos sentidos, que captam apenas o fantasma das coisas. O intelecto elabora os esquemas, coordena-os, constrói novos, estabelece relações, etc. Os animais brutos carecem de intelecto, carecem da capacidade de construir esquemas de esquemas, de estabelecer as comparações e os juízos que ao homem são possíveis. O objecto formal comum do intelecto é o *ens*, o ser, pois tudo quanto é objecto do conhecimento intelectual, de certo modo *é*. Mas objecto formal próprio é a qüididade da coisa, a razão da coisa que é adequada ao esquema eidético-noético.

Se fisicamente encontramos limites no desenvolvimento do corpo, não os encontramos no intelectual. O "saber não enche lugar" é uma frase popular de grande significação. Ademais, a capacidade esquematológica do intelecto humano é ilimitada, pois dos esquemas que possui, e com êles, pode estabelecer outros, e assim sucessivamente, sem qualquer limite, graças à actividade abstractora e à concrecionadora, que lhe permite analisar a realidade ilimitadamente (como se vê na matemática analítica e na analítica-filosófica, tão bem empreendida pelos escolásticos). O intelecto humano é potencialmente ilimitado em sua capacidade activa, e o modo de seu actuar distingue-se, por isso, totalmente da matéria(1).

O conhecer é desejado, anelado pelo intelecto, sem limites. O apetite da visão beatífica é constante no homem, muito embora não tenha consciência dela. Alguns julgam encontrar a felicidade no bem-estar, na posse e no uso das coisas, e após o prazer de alcançá-las, sentem sobrevir o cansaço, o desânimo, e não a felicidade desejada. O intelecto humano anela a visão

(1) Em "Problemática da Alma" teremos oportunidade de examinar êste como outros pontos importantes, que permitirão, não só robustecer a prova que ora apresentamos, como trazer outras contribuições para o melhor esclarecimento de tema de tanta importância.

da felicidade perfeita, a visão beatífica. E' por ter consciência dêsse anelar que compreendemos a sua ilimitação. E' pelo intelecto que o homem ultrapassa a si mesmo, por êle invade o que fica além dos seus sentidos e da animalidade, por êle penetra no que se esconde aos sentidos, mas que é luz para o espírito. Pelo intelecto, o homem ultrapassa a si mesmo e é por êle que anela a visão beatífica da verdade, da plenitude do ser.

A origem das idéias humanas não provém apenas da experiência, como desejam mostrar os empiristas em geral. Já temos demonstrado em nossos livros que a tese inatista é também improcedente, mas esta, como a empirista, peca pelo excesso abstractista e pela não colocação devida e clara do que constituem pròpriamente as idéias, ou, melhor, os esquemas coordenadores, como o da simultaneidade e o da sucessão, que ordenam todos os factos sensíveis e que Kant, posteriormente, considerou como formas puras da sensibilidade (tempo e espaço). Nenhuma experiência sensível se realiza, sem a sua ordenação na simultaneidade e na sucessão, ora com o predomínio de uma, ou de outra. Note-se que, entre os nossos sentidos, há os mais temporais, como o ouvido, ou mais espaciais, como o tacto (1).

A cognição intelectual versa mais predominantemente sôbre os universais do que sôbre os singulares. A cognição intelectual é predominantemente generalizadora, e tende a captar o esquema da coisa, construindo um esquema eidético-noético do facto, esquema que, posteriormente, serve para generalizar e classificar os factos posteriores, semelhantes àqueles (conceitos).

Essa capacidade de construcção eidética não a têm as coisas físicas e, para muitos, não a têm os animais, opinião com que não concordamos, embora não possamos aqui fazer prova em contrário. O que falta aos animais, indubitàvelmente, é a consciência das estructuras esquemáticas fundamentais que regulam o conhecimento dos factos, com os conceitos de simultaneidade, de sucessão, de ordem, de semelhança, de diferença, de privação, de posse, de igualdade, de bondade, etc., que servem para coordenar os factos da cognição sensível. O homem alcança as estructuras ontológicas dos factos diversos

(1) Em nosso "Tratado de Esquematologia", examinamos as diversas doutrinas e teorias sôbre a origem das idéias (esquemas noético-eidéticos do homem) e as criticamos, para afinal, apresentar a nossa soluçao concreta.

e pode construir esquemas de esquemas, até uma constelação de esquemas, que são, por sua vez, estructurados num universo esquemático, ao qual as coisas são adequadas e, por meio do qual, constrói a sua visão geral do mundo (cosmovisão).

Graças à *via symbolica*, à ascese mística de penetração do simbolizado através do símbolo (o que já estudamos em "Tratado de Simbólica"), pode o homem alcançar as mais complexas estructuras ontológicas e até uma visão intencionalmente humana do ser enquanto tal, o que lhe permite, embora humanamente, estabelecer um conhecimento da Ontologia e da Teologia, sob bases profundas e sólidas.

Se os animais têm memória, tem o homem um poder de evocação, de rememorar as idéias, uma memória intelectiva, que não podem ter os animais. Nestes, a memorização é espontânea. Mas, no homem há, pela evocação, uma pesquisa, uma análise, um penetrar por entre possíveis memorizações, um dirigir da memória, que o animal não pode conhecer.

O juízo é um acto elícito do intelecto e não da vontade. E' pela sua capacidade selectiva intelectual que o homem pode realizar o juízo, que é sempre dual, pois sua afirmação, sua formulação, implica uma discrepância, uma preterição, algo que é negado, pois ao dizer-se que A é A, nega-se, normalmente, o que o contradiz.

O apetite intelectual é pròpriamente a vontade. Há um apetite afectivo que se distingue daquele, pois êste surge de uma raiz mais espontânea e da afectividade. A vontade humana tende para os bens particulares deduzidos da natureza intelectual do homem e dos sentidos.

TESE 43

A vontade é um apetite intelectual, cuja origem é afectiva.

O apetite é uma inclinação (ad-petere), ou tendência para uma coisa conveniente, adequada ao ente.

Há um apetite natural, o tender da coisa para o seu próprio bem. O apetite elícito é o apetite pròpriamente dito, pois é a inclinação que se segue à cognição. O intelecto, em estado de indiferença pelo conhecimento, tende para o objecto, assumindo uma orientação dinâmica, isto é, a inclinação verte-se para o próprio bem. O apetite é uma natural prolongação e um necessário complemento da faculdade cognoscitiva.

Eis porque o apetite elícito é o apetite pròpriamente dito, porque é tendência para a coisa apreendida enquanto fim. Essa apreensão pode ser perfeita ou imperfeita.

Imperfeita, se apreende a coisa, que é o fim, sem apreender a razão abstracta do fim, nem a proporção formal de alguma coisa para o fim, enquanto *meio*. Perfeita, quando não só apreende a coisa, que é o fim, mas também a razão abstracta de fim.

O apetite elícito, que se segue à apreensão imperfeita do fim, é o apetite sensitivo; e o apetite elícito, cuja apreensão é perfeita, é o apetite racional, é a vontade.

Há apetite nos animais, pois é uma faculdade orgânica.

O apetite é distinto da fôrça cognoscitiva.

O apetite, que desejamos examinar é provar, é a *vontade*.

Há, no homem, um apetite intelectual, o qual é essencialmente distinto do intelecto e que é, pròpriamente, a vontade.

O apetite intelectual estende-se aos bens que, enquanto tais, são conhecidos pelo intelecto. Se o intelecto não os capta, como bens, não são apetecidos pela vontade. Como o intelecto humano é ilimitado, e tem a possibilidade de conhecer tudo quanto é inteligível, é êle uma potência universalíssima, pois todo ser, como o provamos em "Filosofia Concreta", é inteligível.

O apetite intelectual não só se dirige aos bens materiais mas também aos imateriais, como Deus, virtude, ciência, etc. O apetite sensitivo só se dirige para os bens materiais, e não pode dirigir-se para os bens imateriais. O apetite elícito intelectual perfecciona, portanto, o apetite sensitivo.

Há uma distinção entre o apetite intelectual e o intelecto, distinção que se funda na própria essência de ambos.

O objecto formal do apetite intelectual é a razão de bem, que é o seu ser apetecível, enquanto o objecto formal do intelecto é o ser cognoscível.

Essas são as razões que distinguem essencialmente a ambos.

A vontade é, portanto, o apetite intelectual. Ora, já demonstramos em "Filosofia Concreta" que um ser só aspira ao que é adequado à sua natureza. Se o ser humano aspira a bens materiais, sua natureza não pode ser apenas material. O apetite sensitivo, que é apenas material, aspira a bens materiais; mas o apetite intelectual, por aspirar a bens não materiais, não pode ser apenas material, pois contradiria aquela tese já apodìticamente demonstrada.

Tese 44

A vontade é um grau mais perfeito do intelecto.

Para os platônicos, a vontade é a faculdade que tende apenas para o verdadeiro bem. Tal definição não considera a moção psicológica, mas apenas a moral. Também, ao definir-se a vontade como a faculdade que tende para os objectos materiais, pois a vontade ora escolhe uns, ora escolhe outros, não se inclui aquela moção.

A vontade tende para a apreensão pelo intelecto dos bens que são apresentados através da cognição subjectiva.

A vontade é, assim, um grau mais perfeito do intelecto, pois, sendo mais perfeito o seu objecto, é mais perfeita a sua vontade. O intelecto tem como objecto o ser enquanto tal, mas a vontade tende para o objecto enquanto apetecível. E' mediante o intelecto, que a vontade se manifesta.

O que é recebido, é-o segundo o modo do recipiente (*quidquid recipitur, per modum recipientis recipitur*), o que foi demonstrado já em "Filosofia Concreta". Ora, o intelecto recebe o espiritual, portanto é mais perfeito.

A vontade afectiva é também supra-sensível, como vemos na intuição *pathica* (simpatética), na *estética*, na mística, na simbólica, etc.

Tese 45

Há acto voluntário quando há cognição do fim.

O acto voluntário é o acto que é eficientemente produzido pela vontade (acto elícito da vontade).

Pode-se definir o acto voluntário, como o acto que procede de um princípio intrínseco com cognição do fim. Não surge de um princípio *extra agentis*, mas no próprio agente (*in ipso agente*). A cognição do fim indica a direcção que toma se a cognição é perfeita, isto é, quando o fim, enquanto tal, é apreendido formalmente, temos o acto voluntário perfeito. Se o fim é apenas materialmente atingido, temos o acto voluntário imperfeito. Êste é apenas o apetite sensitivo.

A beatitude, como vimos, é o fim a que tende o homem. E' a felicidade perfeita, a posse perpétua da felicidade, sem mescla de qualquer mal, portanto sem qualquer carência, nem deficiência em suma.

Chama-se de necessário o que é e não pode deixar de ser (*nec esse*).

A necessidade pode ser *extrínseca*, quando é posta por um agente externo ou por um fim, ou, finalmente, *intrínseca*, quando provém da própria natureza.

Quando a necessidade provém de agente externo, temos a *coacção*. A coacção tem, como princípio, um agente externo, que contraria a inclinação elícita, que a ela se opõe, segundo graus.

A coacção opõe-se ao acto voluntário, e chama-se violência quando se opõe ao acto natural.

A vontade é assim uma necessidade natural provinda de um princípio intrínseco.

TESE 46

A vontade deduz dos factos os bens particulares e tende para êles livremente.

Simplesmente falando, liberdade significa *imunidade à necessidade.*

A liberdade pode ser *activa* ou *passiva.*

A liberdade activa é a *indiferença activa;* a que pode realizar indiferentemente actos diversos.

A *liberdade passiva* é a que consiste em receber actos diversos, sofrê-los; a que não oferece coacção eficiente à actuação de outrem.

Chama-se ainda de liberdade sem coacção, a liberdade de espontaneidade, a liberdade sem necessidade, a que pode realizar-se por impulso intrínseco sem impedimento. Esta, têm-na os animais brutos, quando seguem os seus impulsos naturais.

A liberdade de arbítrio é a liberdade de indiferença, que consiste em seguir imune, sem necessidade natural. Ela se distingue em liberdade de exercício e liberdade de especificação.

A liberdade de exercício é a que pode exercer ou não exercer um acto.

A de especificação é a que pode eleger um, escolher êste e preterir aquêle, entre diversos objectos, entre o bem e o mal.

A liberdade de especificação inclui a liberdade de exercício.

A liberdade de arbítrio, de escolha (o livre-arbítrio) é, portanto, a activa indiferença de origem intrínseca, com poder de vontade, que pode agir ou não agir. Inclui-se nela a

vontade, com as características que já precisamos, isto é, com a cognição do fim.

Por isso, pode ela errar, porque pode errar no juízo que faz, na escolha que procede, preferindo o que lhe é inconveniente ao que lhe seria conveniente. Não segue, portanto, a mesma ordem do *instinto*, porque, neste, não há êrro. O instinto manifesta-se numa selecção espontânea, cuja lógica é orgânica (o instinto é a lógica dos órgãos). No livre arbítrio, há a presença da escolha do homem, cuja cognição intelectual pode falhar, portanto errar.

O tender para o êrro, por vício intrínseco, é uma prova da liberdade de arbítrio, pois escapa ao campo da mera ordenação biológica.

A natureza não peca; quem peca é o homem, enquanto homem. Mas, para haver o pecado, como o instituem as religiões, é imprescindível que se dê o afastamento do fim justo para uma finalidade injusta e inconveniente, com conhecimento da diferença entre ambos. No pecado, há a escolha deliberada e consciente do mal; do contrário, não.

O poder contrariar a própria lógica dos órgãos prova a liberdade de exercício, e a liberdade de especificação prova, portanto, o livre arbítrio.

E' por dispor do livre arbítrio que o homem pode dizer *não* à natureza. E' nessa capacidade de contrariar a natureza que muitos põem a diferença essencial do homem, como o mostramos em "Noologia Geral".

TESE 47

O poder contradizer e contrariar a natureza prova o livre arbítrio.

A vontade não é invencìvelmente determinada a escolher o bem maior. A prova dessa afirmação é evidente e completa, e a experiência a oferece melhor. Se entre dois bens desiguais, escolhesse o homem sempre o melhor, quando procede intelectualmente, haveria um nexo de necessidade, cuja raiz poderíamos encontrar na espontaneidade de sua natureza. Mas tal não se dá.

Pode o intelecto ser levado ao mal. Tal não implica a ausência de uma razão suficiente, pois, se tal se desse, haveria afronta a uma lei imprescriptível do ser, como o mostramos em "Filosofia Concreta". Há uma razão suficiente até no êrro. Mas o êrro comprova que não há um nexo de necessi-

dade com o bem, que deveria ser escolhido, de modo invencível, infrustrável.

O homem embora tenda para êle, não tende de modo irresistível, pois pode frustrar sua tendência natural.

Conclui-se, portanto: que a vontade não é invencìvelmente determinada, ante bens iguais, a escolher êste ou aquêle, e ante bens desiguais a escolher necessàriamente o melhor. E', no entanto, possível, revertendo à escolha, achar-se a razão suficiente dela.

Se não fôsse assim, ante dois bens desiguais, deveria escolher sempre o melhor.

Tese 48

A paixão move a vontade mediante a fantasia.

Na paixão, há a moção do apetite sensitivo pela imaginação do bem e do mal, com transmutação corpórea. E' importante salientar que sempre, na paixão, há transmutação corpórea. A fantasia actua de modo a levar a paixão, o afecto (a afectividade) a mover a vontade.

Na concupiscência, há moção do apetite sensitivo para algum bem sensível. Pode haver aqui a vontade intelectual ou não. Se há ademais uma escolha intelectual, a vontade pròpriamente dita se manifesta.

O acto ético, moral, implica a voluntariedade do acto, implica a liberdade, implica a advertência da razão sôbre a honestidade ou a torpeza do objecto para o qual tende.

Por isso o acto é imoral ou moral, segundo a intenção que o move.

Tese 49

A razão prática exige o juízo especulativo.

A razão prática é a que leva e realiza a acção. Nela, já se manifesta o dever (*de habeo*, o ter de). Êste bem aqui e agora me é apetecível, devo ou não apetecê-lo, devo ou não tender para êle.

Nela há uma especulação, uma comparação, uma escolha procedida racionalmente. Ela é especulativo-prática.

A liberdade da vontade manifesta-se formalmente na eleição, na determinação activa.

Se o acto voluntário não é precedido de uma eleição racional, é um acto cego. Sem a iluminação intelectual não há um apetite racional.

A eleição não precede ao juízo racional. Não é a vontade que quer, mas o homem que quer pela vontade. E' o intelecto que elege. A vontade pende do intelecto na ordem da causalidade final, enquanto o intelecto pende da vontade na ordem da causalidade eficiente, porque não é possível um movimento "espontâneo", sem qualquer operação psíquica, sem uma apetição proporcionada. Há, assim, uma dependência mútua entre a vontade e o intelecto, pois uma pende da outra, de certo modo.

Os deterministas podem negá-la, mas erram. Se se afirmasse um indeterminismo absoluto da vontade, negaríamos os motivos, afirmaríamos a independência total das inclinações, o que seria absurdo, pois o ser humano não é absolutamente livre.

Mas, aceitando-se que as inclinações movam, que há motivos para a vontade, sem dar-lhe uma necessidade física, mantemo-nos num determinismo moderado e fundado na Filosofia Concreta.

O livre arbítrio postula apenas que há razões para fazer isto ou não fazer, mas há a indiferença activa de fazer ou não fazer. Por fazer isso, ou não fazê-lo, não contradiz o homem a ordem universal, nem ofende as leis da natureza.

A vontade está em potência, mas parte activa e parte passiva. O não manifestar-se a vontade livremente nos casos mórbidos, não lhe nega a liberdade desde que rectamente concebida, como o procuramos fazer aqui.

Tese 50

Se todos os nossos actos fôssem uniformemente determinados, jamais conceberíamos a liberdade.

A heterogeneidade dos actos humanos comprova que não são todos êles uniformemente determinados. E se não tivesse o homem a experiência de que podia fazer ou não fazer, jamais construiria o conceito de liberdade.

Esta nasce de uma captação consciencial do próprio homem. Êle induz dos factos que vive a sua presença. Sem liberdade, como poderia captá-la?

Se vivesse sob o império de uma determinação mecânica não a captaria nunca.

Como assimilar o que, para o qual, não tem esquemas? A eleição não contradiz a determinação, mas afirma a escolha, e esta, como vimos, não se processa com o rigor que se verifica na escolha meramente biológica.

Temos consciência do livre arbítrio. Seria uma prova indirecta.

A liberdade não é a inconsciência da necessidade, como afirmam os deterministas. Nós distinguimos os actos livres dos actos necessários e irresistìvelmente determinados. E aqui não há ignorância, mas saber, pois distinguimos o que é invencìvelmente realizável do que não o é, uma vez que podemos especular e examinar conscientemente os motivos para fazer e para não fazer.

Ademais, a manifestação da liberdade não ofende às leis naturais, pois revertendo a análise dela, podemos, perfeitamente, estabelecer os motivos.

O facto de haver determinações evidentes, como as manifestações mórbidas, que levam o ser humano a invencìvelmente praticar certos actos, não refuta o livre-arbítrio.

Comprova-se pela acção que a vontade pode exercer sôbre as faculdades de nosso espírito. Ela pode actuar como causa eficiente. Ela pode inibir o que é natural por deliberação, após uma escolha entre fazer e não fazer.

A vontade pode ser estimulada pela imaginação e pelo intelecto também.

Ela pode opor-se ao apetite sensitivo.

E' distinto o seu actuar do actuar da pedra que cai, da fôlha que é movida pelo vento. Que nossa liberdade não é uma realidade absoluta não se pode negar, porque liberdade absoluta só a pode ter o Ser Supremo, como o provamos em "Filosofia Concreta". Mas é liberdade relativa.

Ela não contradiz as leis que regem os sêres finitos.

Ademais, a aceitação da liberdade de juízo, no homem, leva a menores aporias do que a sua negação.

TESE 51

A liberdade é a glória do homem.

Se ao homem coubesse a liberdade absoluta, a sua prova se manifestaria pela ausência de uma razão suficiente exterior. O Ser Supremo é liberdade absoluta, porque é a razão de si mesmo.

O homem, não. Não tem em si mesmo sua razão de ser, nem é êle um ser absolutamente de per si.

Conseqüentemente, sua liberdade é relativa. O livre arbítrio, no homem, manifesta-se nessa relação. A sua liberdade não é a liberdade de ser, mas a liberdade para e a liberdade de... Liberdade para fazer ou não fazer, liberdade de... ao manifestar-se a ausência de uma coacção exterior, como vimos.

Se o homem fôsse absolutamente determinado, como quer o determinismo absoluto, não poderia contrariar a natureza, nem contrariar os impulsos senão por coacção exterior. Êle o pode por uma escolha, por um princípio intrínseco, movido pela vontade, na qual há a cognição do fim.

Êle pode saber se deve fazer ou não fazer. Pode alcançar ao que convém ser feito e ao que não convém ser feito. Mas pode fazer, não só o que convém, como o que não convém.

Possui êle suficientes fôrças para mobilizá-las para isso ou para aquilo, para agir ou não agir, para sofrer ou não-sofrer.

E se faz ou se não faz, não ofende as leis da natureza. Mas se faz ou se não faz, consegue-o por dirigir o seu impulso sob a direcção da vontade, que implica uma cognição do fim e uma escolha.

Se há momentos em que não pode mobilizar fôrças para contrariar os impulsos afectivos, como sucede quando sob o império de uma paixão, tal não lhe nega a liberdade, mas apenas aponta a sua fraqueza.

Tais factos não contradizem a sua liberdade, mas apenas mostram a estreiteza de seu âmbito.

O homem é um ser participante, e participar indica graus. Já mostramos que a participação de uma perfeição é gradativa. E é aí que, em algo, êle se identifica ao Ser Supremo. E êle sabe que pode participar de um grau mais elevado de perfeição.

E se sabe que pode, em obediência ao fim que o move, que é o seu bem, deve consegui-lo, tudo fazendo para alcançá-lo. Para realizar o seu bem *tem de* (*de habeo*) fazer o que lhe aumenta o seu poder.

Mas essa marcha para o melhor é frustrável por impedimentos de origem intrínseca. Êle pode mover os obstáculos a ela, pois pode escolher, numa via crucial, seguir êste ou aquêle caminho. Pode partir para maior participação de perfeição ou dela desviar-se, pode seguir o caminho do seu bem ou do seu

mal. Ante a encruzilhada, há valores que pode avaliar e, ao fazê-lo, pode preferir o melhor ao pior ou o pior ao melhor.

Está aí tôda a responsabilidade, porque é êle que responde pelo que faz. E é nessa responsabilidade que se funda a ética concreta antropológica.

Ele está ante a encruzilhada e nada lhe obstaculiza o seguir por aqui ou por ali. E' êle quem se move, levado por sua escolha. E' nessa liberdade de escolher que está o seu livre arbítrio, mas essa escolha implica vontade e, esta, a cognição de um fim que é elegido por êle.

Nesse estado, é êle quem responde pelo que faz ou não faz.

Sem liberdade não há responsabilidade e não há culpa.

E como é frustrável por acção intrínseca, o que faz ou o que não faz, só êle responde pelo que faz ou não faz.

E é aí que está tôda a dignidade do homem e também o que profundamente o distingue dos animais.

E não é só: é aí também que está o caminho de sua glorificação.

A liberdade é a glória do homem, como a glória do Ser Supremo é a liberdade.

ARGUMENTOS DE TOMÁS DE AQUINO SÔBRE O LIVRE-ARBÍTRIO

Tomás de Aquino argumenta dêste modo: "Para estabelecer a prova da liberdade, consideremos, de início, que certos sêres agissem sem nenhum julgamento: pedra que tomba para baixo, tais também todos os sêres que não têm conhecimento. Outros sêres agiriam, segundo um certo julgamento (juízo), mas não livre: tais os animais. E' dessa maneira que a ovelha, ao ver o lôbo, julga que lhe deve fugir; é um juízo natural, mas não livre, pois não julga ela por uma operação sintética, mas por um instinto natural. E o mesmo se dá com os outros juízos dos animais.

O homem age segundo um juízo; pois, por sua faculdade de conhecimento, julga que deve afastar-se de alguma coisa ou segui-la. Mas como êsse juízo não é o efeito de um instinto natural, aplicando-se a uma acção particular, mas de uma certa síntese racional, por isso o homem age segundo um juízo livre, pois tem a faculdade de dedicar-se a diversos objectos. Com efeito, no domínio do contingente, a razão pode seguir direcções opostas, como se vê nos silogismos dialécticos, e nos argumentos retóricos. Ora, as acções particulares são factos contingentes: daí o juízo racional, que realiza sôbre elas, pode seguir direcções opostas e não é determinada num só sentido. Em conseqüência, é mister que o homem tenha livre arbítrio pelo próprio facto de ser dotado de razão" (*Summa Theologica*, I, q. 83 a. 1).

Ora, a razão tem a aptidão de possuir, idealmente, os contrários, enquanto que, na natureza física, o ser de um contrário é sempre suprimido por seu oposto (o que é o princípio da corrupção), comenta Wébert. Na inteligência, os contrários não se destroem, e, por outra, um ajuda a compreender o outro. A sua oposição apenas implica uma negação, — adi-

ção eminentemente espiritual, pois permite pensar simultâneamente uma coisa e o seu contrário: por exemplo, o *imóvel* pelo *móvel*.

O axioma: "Eadem est scientia contrariorum" (1) poderia tornar-se a origem de especulação aprofundada sôbre o papel da negação na vida do espírito. No problema actual da incorruptibilidade, revela o carácter imaterial do pensamento: pois, no caso, a contrariedade não implica geração, nem tampouco corrupção. Ora, segundo se age se é, conclui Wébert, para afirmar a incorruptibilidade do espírito humano.

E prossegue em seus comentários: "O poder de pensar os contrários, que funda a imortalidade da alma, funda também a liberdade. Mas diferentemente. Os contrários não serão mais ùnicamente de ordem especulativa, são de ordem prática. O sim e o não implicarão sempre uma qualificação voluntária: o juízo prático dirá que o objecto é bom ou não é bom. Mas a fonte profunda será a indiferença radical da vontade em considerar bom êsse bem particular. Quando em minha escolha, julgo que isso é bom, é, em última análise, porque quero que seja bom. De onde uma espécie de comparação da vontade. Ela é "ad opposita" em sua ordem, assim como a razão".

Escreve Tomás de Aquino: "Pelo livre arbítrio, o homem move a si mesmo à acção. Não é indispensável à liberdade que o que é livre seja a causa primeira de si mesmo; tampouco é mister, para ser a causa de alguma coisa, ser sua causa primeira". Essa resposta é à objecção de que só é livre o ser que é causa de si mesmo e não o que recebe seu movimento de outro, como é o caso do homem. E continua: "E' Deus que é a causa primeira que dá o movimento às causas naturais e às causas voluntárias. E da mesma forma que ao pôr em movimento as causas naturais não faz que seus actos não sejam naturais, assim, ao pôr em movimento as causas voluntárias, não tira dos seus actos a sua modalidade voluntária, mas, ao contrário, nêles a realiza: pois Deus opera nos sêres segundo a natureza própria dêstes".

O sustentáculo e a causa eficiente do Ser Supremo no homem não implicam que os actos voluntários não sejam voluntários. A natureza do homem opera pelo influxo do Ser Supremo, mas opera segundo a natureza humana. A vontade humana opera, portanto, como vontade humana.

(1) Ao pé da letra: a mesma é a ciência dos contrários. A negação e a sua influência no nihilismo filosófico de nossos dias é tema que examinamos em "Filosofias da Afirmação e da Negação", que em breve publicaremos.

"... O homem... por razão de sua qualidade natural, que tem de seu ser intelectual..., deseja naturalmente o fim último, isto é, a felicidade. Ora, essa tendência é natural e não está submetida ao livre arbítrio, como já mostramos anteriormente.

Sob a relação do corpo e de suas potências, o homem pode ter tal maneira de ser natural, em razão de seu temperamento ou de uma disposição proveniente de uma influência qualquer de causas corporais; contudo, essas causas não podem modificar a parte intelectual, pois ela não é o acto de um corpo. Em conseqüência, segundo a qualidade corporal que apresenta, assim lhe parece o fim: pois, pelo efeito de uma tal disposição, é o homem inclinado a escolher ou a rejeitar tal acção. Mas essas inclinações estão sujeitas ao juízo da razão, à qual obedece a afectividade inferior, como já o dissemos. Também essa influência não traz prejuízo qualquer à liberdade.

Quanto às maneiras de ser supervenientes, são os hábitos e as paixões que inclinam um indivíduo, mais em um sentido que em outro. Contudo, essas inclinações estão submetidas ao juízo da razão. Ademais, essas qualidades dependem delas pelo facto de estar em nosso poder adquiri-las, quer ao causá-las efectivamente, quer ao nos dispormos a rejeitá-las. E, da mesma maneira, nada se opõe à liberdade do querer" (Ibidem).

Poder-se-ia acrescentar à prova do livre arbítrio, o facto de a vontade estar necessàriamente ligada a um bem infinito, para o qual o homem tende, e com consciência. Na vontade livre do homem, há o que se assemelha à liberdade infinita do Ser Supremo.

Prossegue ainda Tomás de Aquino mostrando que o livre arbítrio não é um *habitus* nem natural nem adquirido, pois êle surge justamente de uma indiferença radical, quer dizer de uma ausência de inclinação a tal ou tal bem. E' o juízo realizado que quebra essa indiferença. Ante dois bens, que nos parecem desde logo iguais, e para os quais permanecemos indiferentes, a acção racional do juízo faz a escolha, delibera, e a vontade manifesta-se ao tender para êste ou aquêle. Se tal indiferença não se manifestar, o acto não é genuìnamente livre.

Por ser o livre arbítrio indiferente a escolher bem ou mal, não é portanto um hábito. Chama a atenção Tomás de Aquino para que se considere o livre arbítrio após a escolha, pois, nesta, se unem um elemento de conhecimento e um elemento de afectividade. Na ordem do conhecimento, é mister o conselho pelo qual se julga qual têrmo da alternativa deve ser escolhido. Na ordem afectiva, é mister que um movimento apetitivo aceite o que o conselho julga. Para Aristóteles não era bem claro a quem pertence a escolha, se à afectividade ou ao conhecimento. Diz êle que a escolha é "ou um intelecto afectivo ou uma afectividade intelectual", embora na Ética, posteriormente, no III livro, incline-se para o segundo sentido. E comentando êste trecho diz Tomás de Aquino — "a razão está em que a escolha tem por objecto próprio o que conduz ao fim; ora o meio, como tal, é um bem útil. Conseqüentemente, o bem, sendo objecto da afectividade, a escolha é, sobretudo, o acto de uma faculdade afectiva". Dessa forma, evita êle cair no abstractismo voluntarista, que tende a ver a vontade isoladamente.

Não separava Tomás de Aquino a intelectualidade da afectividade. Reproduziremos estas palavras que são decisivas: "As potências afectivas devem corresponder às potências do conhecimento. A relação que se encontra na faculdade intelectual de conhecer, entre a inteligência e a razão, encontra-se na afectividade entre a vontade e o livre-arbítrio, que nada mais é que o poder de escolher. E isso é claro; é a relação que há entre os objectos e os actos dessas faculdades. *Inteligir* implica a simples captação de alguma coisa. Eis porque se diz justamente que os princípios são *captados pela inteligência*, desde que são conhecidos por si mesmos, sem inferência. *Raciocinar* é passar de um conhecimento para outro. Também, para falar com propriedade, *raciocinamos* a propósito das conclusões, quando elas se tornam claras por meio dos princípios. O mesmo se dá na afectividade: querer implica o simples apetite de alguma coisa. Conseqüentemente, querer tem por objecto o fim, o qual é desejado por si mesmo. *Escolher* é querer uma coisa para obter outra. Também a escolha tem por objecto os meios que conduzem ao fim. Ora, a relação é a mesma, na ordem do conhecimento, entre o princípio e a conclusão, à qual se dá sua adesão devido ao princípio, — e, na ordem afectiva, entre o fim e os meios, que são queridos por causa dêle. E', pois, evidente, que a relação entre a inteligência e a razão se encontra entre a vontade e a faculdade de escolha, que é o livre-arbítrio. Provou-se acima que *inteligir* e *raciocinar* pertencem à mesma potência, como o repouso e o movimento pertencem a uma mesma fôrça. O mesmo se dá quanto ao *acto de querer* e o *acto de escolher*. E eis porque a vontade e o livre arbítrio não formam duas potências, mas uma só".

AUGUMAS NORMAS ÉTICAS

TESE 52

Há normas éticas imutáveis.

Depois das demonstrações oferecidas, verifica-se fàcilmente que há normas éticas imutáveis, que podem servir de referência para a aferição das normas morais estabelecidas pelo homem.

COROLÁRIOS

A) *Tôda entidade permite ser visualizada pelo seu dever-ser.*

O dever-ser é indicado pelo *que tem de ser.* Tal verificamos de modo apodítico, pois todos os entes finitos *têm de* ser. Ao Ser Supremo não cabe um dever-ser, pois não tem de ser isso ou aquilo, atingir êste ou aquêle estágio, pois já é tudo quanto pode ser, e o é na eternidade.

Todo ser finito, não sendo tudo quanto pode ser, tende para ser e *tende* ser. Pode a corrupção, podem também os obstáculos exteriores e as disposições prévias intrínsecas impedir que seja o que *tem de* ser, mas tende êle a ser o que lhe determina a sua finalidade, quer intrínseca, quer extrínseca.

Há, assim, em todo ser finito um dever-ser.

B) *Há um dever-ser frustrável e um infrustrável, e esta o é por acção intrínseca autônoma, ou não.*

Tal já foi por nós suficientemente provado.

C) *E' do dever de todo ser, pois está obrigado a tal, tender para as suas finalidades naturais.*

D) *Tende necessàriamente todo ser finito ao Ser Infinito, sua origem e fim.*

A ÉTICA HUMANA
FUNDAMENTO DE SUAS NORMAS

TESE 53

E' necessário, para que um acto humano seja moral, que seja voluntário e livre, e que a razão lhe indique a honestidade ou a torpeza do objecto para a qual se dirige.

Se o acto não é voluntário, mas espontâneamente biológico, não podemos atribuir-lhe um valor moral ou anti-moral. E' como actos de ser racional que os actos humanos são, ou não, morais.

Implica, ademais, êsse acto a liberdade e uma advertência da razão para indicar-lhe a conveniência ou a inconveniência, a honestidade ou a torpeza. Se a acção realizada parte para o bem é honesta, se parte para o mal é torpe.

Já que a perfectibilidade humana é possível, já que está o homem ob-ligado ao bem, já que anela a felicidade e a maior soma de perfeição, seu actuar deve ser nesse sentido, embora frustrável. Se o homem não busca seu legítimo e adequado bem, trai a sua natureza e usa de sua vontade para desviar-se de sua finalidade.

Êle tem de realizar o melhor para si. Estabelecer quais os limites dêsse proceder é o que cabe à moral humana, quando fundada nas normas éticas imutáveis.

Podem os homens, em determinado momento histórico, estabelecer, como boas ou como más, tais ou quais práticas. Mas elas só serão realmente éticas quando não ofendam os princípios fundamentais que examinamos.

O bem e o mal não é o que convém ou desconvém segundo os interêsses desta ou daquela camada humana, mas o que convém ao homem tomado concretamente, como corpo e como

espírito (ante os factôres emergentes), como membro de uma sociedade e de uma circunstância ambiental (como factôres predisponentes).

Assim, o homem é visto ante si mesmo na emergência. Ante os outros e o mundo, na predisponência. E, em suas relações com o Ser Supremo, é visto em sua transcendência.

TESE 54

Felicidade e bem-estar são distintos.

Verificamos que há possibilidades que, actualizadas, seriam melhor *sendo* do que *não sendo*. Há, assim, possibilidades que actualizadas representam um bem maior, pois, a marcha gradativa do homem para o seu bem, realizando suas possibilidades é melhor do que não realizando-as.

O homem é um captador de valores e sôbre êles especula. A filosofia move-se sempre no campo axiológico (dos valores), porque estão sempre presentes em todos os juízos, pois nêles há um preferir e um preterir. E onde há uma preferência, há a presença de um valor, pois o preferido vale mais (de *valere*, ser saudável, conveniente, forte) para o preferente do que o preterido.

Tendo o homem consciência de que há possibilidades, cuja actualização é melhor do que a sua não actualização, pode êle especular sôbre os valores éticos, valores que *tem de* realizar para aumentar o seu próprio valor ou não tem de realizar para não diminuí-lo.

Tendo consciência de seu bem, e como o apetece por natureza, *tem de* procurá-lo e esforçar-se por alcançá-lo.

E como essa procura se dá dentro de uma ordem mais eficiente e capaz, a marcha para alcançar os valores éticos mais altos revela normas que devem ser seguidas, normas obedientes a uma verdadeira economia da actividade ética, pois o homem, como todo ser, é guiado pelo que chamamos a lei do bem: maior bem pelo menor esfôrço. Essas normas, que surgem da imanência da própria marcha pela procura do bem, são as normas éticas e a sua obediência garante um caminho mais seguro e uma conquista melhor.

Há vários caminhos para alcançar-se alguma coisa. Mas há os que são mais favoráveis e os menos favoráveis. Como a felicidade é o fim principal que dirige o homem, os melhores caminhos são os que de modo algum a viciam, nem lhe criam impecilhos. E êsses caminhos só podem ser a prática do bem,

porque só o bem pode gerar o bem, o que já provamos em "Filosofia Concreta".

Assim há normas éticas que indicam o caminho (método) mais consentâneo para a conquista da felicidade humana. Como se deve distinguir a felicidade, — cuja definição já tivemos oportunidade, mais acima, de dar, — de o bem-estar, muitas vêzes confundidos, devemos considerar êste apenas como a satisfação das necessidades meramente corpóreas do homem. Tendendo à felicidade para a satisfação de tôdas as tendências e aspirações humanas ao bem, perpètuamente, com isenção de todos os males, o bem-estar inclui-se, de certo modo, em seu âmbito. E como não são conciliáveis tôdas as classes de bens, o anseio que leva à felicidade, como satisfação de tôdas as aspirações e apetites, não podemos consegui-lo dentro dos nossos limites naturais.

Não podemos, assim, conquistar a plenitude da felicidade dadas as nossas actuais condições, pois somos imperfeitos e deficientes, como ainda são os bens muitas vêzes, entre si, incompatíveis (pois, para atingirmos êste, não podemos atingir aquêles), bem como há males que são dêles inseparáveis.

Pode o homem alcançar assim um bem-estar, um confôrto em sua vida material, e não a felicidade como plenitude. De certo modo, o bem-estar contém-se no âmbito da felicidade, mas ambas se distinguem suficientemente.

As normas éticas indicam o caminho da felicidade e, por isso, regulam também a conquista do bem-estar, pois êste seria èticamente repugnável se contra elas atentasse.

O bem-estar é, portanto, uma relativa satisfação das nossas aspirações e a sua conquista favorece o progresso *técnico* e *material* do homem, enquanto o prosseguir no caminho indicado pelas normas éticas, para a conquista da felicidade, favorece o progresso moral e a obtenção da quietude do espírito e da paz da consciência, sôbre a qual se fundamenta a verdadeira felicidade.

Felicidade e bem-estar são distintos e a confusão entre ambos tem sido o factor de trágicas conseqüências, sobretudo para o homem moderno, que tanto se tem descurado dos estudos éticos, tão importantes e fundamentais para a melhor compreensão de sua vida social.

TESE 55

O fundamento da moral deve ser o bem humano e a sua felicidade.

Já vimos que o homem, por ter consciência de si mesmo, e de seus actos, e por poder julgá-los racionalmente, sabe ou pode saber a que fim se destina.

Ter certeza, em sua finalidade última, é o que se chama a fé, em última análise.

E como virtude é tudo quanto torna o homem melhor, a fé é uma virtude. Não se trata de afirmar a fé desta ou daquela crença, mas a que consiste em saber, com firmeza, que não é vão o seu esfôrço para a perfeição.

Todo acto deliberado do homem não é indiferente, pois, na deliberação, há uma escolha e, nesta, um avaliar valores, que são preferidos e outros preteridos.

O homem tende para o seu bem e tudo deve envidar para alcançá-lo, mas o bem último é a felicidade, e esta é perfectível. Tôda a sua acção, quer interior ou exterior, deve dirigir-se para alcançar a máxima perfeição que lhe é possível, e ter fé na felicidade perfeita, a qual êle esperará obter com confiança, que é a *esperança*.

Intrìnsecamente, é bom o acto humano que tende para o bem; é mau o que tende para o mal. Exteriormente, o acto bom é o que realiza o bem; mau, o que realiza o mal.

Há uma hierarquia de bens, como há uma hierarquia de males. Há bens maiores e menores, como há males maiores e menores.

O bem moral é a realização voluntária do homem tendendo para o fim de sua natureza.

Como o homem tende para o superior, são morais todos os actos que consistam em dirigir e subordinar as tendências inferiores às tendências superiores, e estas também.

TESE 56

O amor é fundamental na ética concreta.

O homem, tomado concretamente, implica a presença e a cooperação dos factôres emergentes e dos predisponentes, como o examinamos em nossos anteriores trabalhos.

O bem verdadeiro do homem é o que corresponde aos princípios concretos, pois sem êles, o homem não *é* (imprescindibilidade dos factôres emergentes) nem *existe* (imprescindibilidade dos factôres predisponentes).

O bem humano é atingido pela harmonização dêsses princípios.

Visualizado pelo ângulo dos factôres bionômicos, os factôres do corpo animal, a saúde, o regular funcionamento fisiológico são fundamentais. A eugenia do corpo e o cuidado que êle merece devem (*têm de*) ser atendidos. Como factor emergente, o *psicológico* inclui tôda a vida mental e espiritual do homem. Uma mente sã impõe-se a um corpo são, e vice-versa. A norma moral: *mente sã em corpo são* é uma norma que reflete a exigência, o imperativo do bem que decorre do perfeito funcionamento dos factôres emergentes.

Mas o homem, predisponencialmente, depende de um conjunto social que o gera e de um ambiente circunstancial onde vive, perdura e se move.

Os factôres histórico-sociais e os ecológicos, que são os predisponentes, como vimos, constituem também a realidade concreta do homem, pois não é só êle corpo e espírito, mas também habitante de um mundo e membro de uma colectividade, à qual se acha ligado por laços mais profundos.

O bem humano implica o domínio do meio ambiente ecológico, de onde retira seus bens e que o homem naturalmente ama, mesmo quando lhe é tantas vêzes adverso, como o árabe, que ama o deserto, e o nordestino, que ama a terra que muitas vêzes lhe nega o alimento.

O bem humano não se completa, portanto, apenas num corpo são e numa mente sã, mas num aproveitamente justo e adequado do meio ambiente ecológico, e numa adaptação adequada ao meio social.

E como a colectividade e o meio ecológico se reúnem num complexo, que é a pátria, e como, nela, para o bem colectivo, é mister que ninguém perturbe as normas mais condizentes para o bem de cada um, a vida *honesta* do homem é exigida, bem como o amor e o devotamento ao bem da pátria, nesse sentido natural e verdadeiro que a ela se deve dar. A honestidade revela-se no seguir à procura dos bens genuìnamente éticos, o que leva à manifestação de um sentimento de dignidade pessoal, que é a *honra*. Ser honrado (honradez) é cumprir socialmente seus deveres jurídicos, bem como os econômicos.

A máxima moral concreta é: — *Mente sã em corpo são, vida honesta e amor à pátria e à humanidade.*

Daí surgirem o respeito à dignidade pessoal (ao valor do homem como corpo e como espírito), à dignidade do cidadão e à solidariedade humana, que devem todos aos seus semelhantes, pois a êles se liga por laços concretos e poderosos.

As especulações do homem sôbre uma vida além do corpo ligam-no aos deveres religiosos, segundo as diversas crenças. Em tôdas elas, a moral pauta-se pela aceitação dêsses princípios universais e, em tôdas elas é fundado, portanto, numa realidade concreta do homem.

E assim como vimos que nenhuma tendência é vã, o anseio da felicidade perene leva novamente o homem, em suas especulações, ao Ser Supremo, ao Grande Ser, fonte e origem de tôdas as coisas, simbolizado em tôdas as religiões pela divindade, por elas aceita e adorada.

E como o Ser Supremo está acima de tôdas as coisas, a norma concreta do homem religioso, do homem que tem consciência de sua ligação ao Ser Supremo e lhe presta humilde a homenagem de seu amor, deve ser a seguinte:

Mente sã em corpo são: vida honesta, amor à pátria, à humanidade e, acima de tudo, ao Ser Supremo.

Amor ao corpo e amor à mente; amor às normas honestas e honradas, amor à colectividade à qual pertence (família, grupo social, pátria, nação, humanidade), amor ao Ser Supremo, fonte e origem de tôdas as coisas.

Amor sempre. Portanto, o amor é fundamental da ética concreta.

DAS VIRTUDES

TESE 57

São virtudes todos os hábitos que levam o homem para o bem, quer como indivíduo, quer como espécie, quer pessoalmente, quer colectivamente.

E' êsse o conceito de virtude (de *vir*, homem). E' a potência racional que inclina o homem à prática de operações honestas tendentes para o bem.

Pode-se assim falar de virtudes morais e virtudes intelectuais. As que tendem para o bem honesto são morais, as que tendem para a verdade são as intelectuais. A caridade é uma virtude moral. As virtudes intelectuais, também chamadas especulativas, são a sabedoria, a ciência, etc.

TESE 58

Há quatro virtudes fundamentais, também chamadas cardeais, que são a prudência, a justiça, a fortaleza e a temperança.

O têrmo virtude vem de *virtus*, cuja origem, em latim, é *vir*, varão. Seu primeiro sentido era de qualidades viris, sinônimo de virilidade, como o vemos empregado em Cícero. Temos, em grego o têrmo *ê aretê*, que significa, etimològicamente, o que agrada, mas o que agrada em sentido ético. Dêste modo, ambos os têrmos são sinônimos, pois têm o mesmo conteúdo esquemático-conceitual.

Tomado em seu sentido moral, virtude é o hábito bom, a qualidade, a potência física ou moral de produzir o bem. Portanto, são virtudes os hábitos bons e os hábitos bons são virtuosos.

Há quatro virtudes que correspondem às exigências concretas do homem, que são virtudes fundamentais. Da palavra *cardo, cardinis*, que em latim significa o gonzo, no qual gira a porta, tais virtudes tomaram o nome de *virtudes cardeais*, por serem elas fundamentais, de cujas combinações e graus surgem tôdas as principais virtudes humanas, fundadas sôbre aquelas: a *prudência*, a *justiça*, a *fortaleza* e a *temperança*.

Chama-se de prudência a virtude que consiste em agir rectamente, a virtude intelectual prática que, nos casos particulares, permite ao homem distinguir o que deve fazer; distinguir entre meios e fins.

Sem a prudência, como alcançar o homem a realização concreta do seu bem? Se seguir apenas os instintos pode alcançar um bem-estar físico determinado, do corpo, não porém, à concreção que implica os outros factôres que já estudamos, pois, sem a sua harmonização funcional, não pode surgir a plenitude do bem alcançável pelo homem.

O têrmo prudência, que implica os têrmos *vidência* e *pre, pro*, indicam a vidência antecedente do que pode realizar-se os quais dão a forma contracta de *prudência*, é uma previsão, uma visão antecipada e, como provisão, é disposição que leva a intervir na nossa actividade, a fim de antecipadamente muni-la do que é mister para a consecução de um bem. Pela prudência podemos, apesar da inseparabilidade dos males, melhorar a situação do bem.

A prudência implica, portanto, oito condições integrantes, que lhe são coadjuvantes, cooperadoras: *memória*, recordação dos factos pretéritos; *inteligência*, capacidade cognoscitiva dos factos presentes; *providência*, consideração sôbre factos futuros; *docilidade*, disposição de ânimo de renunciar ao próprio critério, capacidade de ser ensinado por outros, capacidade de ser conduzido pelo que lhe é superior, seu mestre, que lhe possa inculcar o que há de mais consentâneo; *solércia*, capacidade de captar os meios mais convenientes; *razão*, capacidade de coligir os aspectos distinguidos e ordená-los; *circunspecção*, capacidade de considerar as circunstâncias (*circum*, em tôrno; *spectare*, contemplar); *cautela*, cuidado em evitar o que é mau, evitar o que é inconveniente.

Prudência não é só cautela, nem circunspecção, nem solércia, etc.

A prudência, como virtude, exige todos êsses elementos, cuja harmonização a constituem, e apontam o seu grau.

Pode um ser humano atingir a completude de seu bem sem tal virtude, sem adquirir tal hábito, sem estimulá-lo e desenvolvê-lo?

Não *tem de* (não deve) o homem desenvolver tal virtude?

E' ela, portanto, fundamental para que seja êle capaz de alcançar o seu bem.

Seu contrário é a imprudência, que se revela na falta das qualidades exigidas. E' imprudente o homem que só cuida do presente sem preocupar-se com o futuro, o que não sabe distinguir os meios para alcançar os fins, o que não tem memória, aquêle a quem falta a suficiente base de inteligência, de previsão e de circunspecção.

Exige, assim, a prudência, capacidade de distinguir os fins dos meios, habilidade em resolver com clareza e segurança os casos particulares, a aptidão para julgar o justo e o conveniente.

Não se deve considerar como imprudente aquêle que não cuida simplesmente do futuro, mas sim quando não se preocupa com o futuro quando o pode fazer, quando não emprega a necessária circunspecção, o que leva a uma "imprudência temerária" pela falta de atenção, que lhe era possível alcançar.

São contrários da prudência a *precipitação*, a *inconsideração*, a *inconstância*, a *negligência*.

Também se desvirtua a prudência quando alcança seus excessos, pois há um meio têrmo justo e bom, no qual ela èticamente actua. Temos os seguintes excessos: a *falsa prudência*, a qual distingue bem os meios, mas para alcançar um fim mau; a *astúcia*, a que escolhe meios, maus embora, para alcançar algumas vêzes um bom fim; a *fraude*, quando se realiza através de factos e o *dolo*, pelas palavras.

Consideram-se, ainda, como virtudes anexas da prudência as seguintes: a *eubulia*, o hábito recto de consultar; a *synesis*, o hábito recto de julgar segundo regras comuns; a *gnome*, o hábito recto de julgar segundo os princípios superiores sobretudo jurídicos.

DA JUSTIÇA

Considerado de modo estricto, justiça é a constante e perpétua vontade de conceder o direito a si próprio e, aos outros, segundo a igualdade. E' uma virtude subjectiva, portanto.

Em seu sentido primário, significa a exactidão, como nos têrmos atitude justa, expressão justa, mas em sentido moral significa o respeito que há em cada um de dar a cada um o que é seu.

São elementos integrantes da justiça: a capacidade de *fazer* o bem, que é devido aos outros, e o hábito de *evitar* o mal que possa ser feito aos outros.

A justiça implica como coadjuvantes: *respeito à igualdade* pela observância das normas morais; *veracidade*, que implica a conformidade entre o que se diz e o que se crê ou quer; consiste, em suma, em não enganar os outros nem em enganar-se; *gratidão* para com os que nos beneficiam; *liberalidade; afabilidade* ou *amizade*, *equidade*, capacidade de aplicar adequadamente a justiça.

A clássica divisão da justiça é a que segue:

— a justiça *legal*, que diz respeito às leis estatuídas na sociedade;

— a *distributiva*, que é dada aos membros de uma sociedade segundo seus méritos e faculdades, proporcionadamente;

— a *comutativa*, que consiste na igualdade de valor das coisas cambiadas, pois o comerciante que vende acima do preço normal ofende à justiça comutativa (de *cum* e *mutatio*);

— a *social*, que tende ao bem colectivo, à prosperidade de todos, para que todos vivam na plenitude da sua dignidade pessoal;

— a *inter-individual*, que consiste em não prejudicar a ninguém;

— a *atributiva*, que consiste em dar a título gratuito (como a justiça social);

— a *retributiva*, que dá a título oneroso ou de reciprocidade o que equivale à comutativa.

A justiça pode ainda manifestar-se em diversos aspectos, como a *intra-social* própria de tôda sociedade, a que se funda na coordenação da comunidade humana, na subordinação aos princípios de ordenação social, na internacional, e na intelectual, que se manifesta na imparcialidade da crítica.

A *injustiça*, que é contrária à justiça, manifesta-se na ordem *real* quando se atenta contra o que é devido às coisas, às pessoas ou às actividades; *jurídica*, quando se ofende ao que institui a lei; também em perturbar as boas normas, em faltar à verdade pela falsificação ou pela revelação do que deve caber silêncio, pela sedução ao violentar a ingenuidade alheia, pela calúnia, pela infâmia, pela perversão, pelo emprêgo da violência, do subôrno, da astúcia malévola, pela privação de benefícios legítimos, pela ofensa às pessoas individuais e sociais, pela prática dos actos indevidos a si mesmo ou aos outros, pelo juízo imprudente ao julgar os factos, etc.

DA FORTALEZA

A fortaleza ou valentia é a capacidade de, segundo a razão, ou, melhor, em atenção a bens superiores, ser capaz de arrostar perigos e enfrentar o mal que daí possa advir. Exige ela a capacidade de enfrentar o árduo trabalho de nossa virilização e a capacidade de enfrentar os riscos e perigos.

Se nêles há o perigo de morte, temos o *heroísmo*. A valentia, sem a prudência, é a *audácia*. Se há capacidade de suportar as adversidades, temos a *paciência;* se em manter-se firme no perigo, até da vida, temos a *generosidade;* a *confiança*, quando é justo em si mesmo ante os riscos; é *munificência*, quando há capacidade de sacrificar imediatamente bens em benefício de fins bons; e *tenacidade*, quando há firmeza ante as dificuldades exteriores; é *constância*, quando se mantém firme ante as resistências interiores.

Por deficiência, temos a *ignávia*, que é o defeito em ouvir; a *timidez*, que é o excesso de temor; o *mêdo*, que é o excesso de temor, ainda maior.

DA TEMPERANÇA

A temperança é também a moderação. Consiste ela na moderação nas tendências aos apetites sensíveis, cuja satisfação desregrada põe em risco a saúde do corpo e da alma. Consiste a temperança em conter os desejos dentro dos limites justos, que são estatuídos pela razão.

A temperança para com os alimentos é a *sobriedade;* para com a prática dos actos sexuais é a *castidade;* para com a exibição do que ofende a castidade é a *pudicícia;* no refrear as paixões e a concuspiscência é a *continência;* no apetite das glórias humanas é a *humildade;* no moderar a ira é a *mansuetude* ou *clemência;* na moderação dos aspectos exteriores é a *modéstia;* a moderação no castigar é a *clemência*.

Seu contrário é a intemperança, a imoderação, que surgem dos excessos que levam a perder o justo meio.

E' claro, pois, que para a plenitude humana tais virtudes são exigidas, pois como pode o homem concretamente atingir o máximo da perfeição humana sem tais fundamentos virtuosos?

E não é só a presença dos mesmos, mas a sua harmonização.

Pois onde há valentia sem a prudência, não se alcançam os excessos contrários a tais virtudes? A moderação sem a prudência pode ser completa, e o pode ser a justiça sem a moderação, sem a valentia e sem a prudência? E de que vale a prudência se não lhe assistirem a valentia, a justiça e a moderação?

E' a harmonização de tais virtudes que constituem o fundamento ético do homem. E as normas morais, estabelecidas no âmbito social, tendem a dar o imperativo que determinam o cumprimento delas, sem as quais o homem não atinge concretamente a plenitude de si mesmo na imanência social.

A educação ética do homem, portanto, deve tender ao desenvolvimento de tais hábitos (virtudes), e a pedagogia devia sôbre elas debruçar-se melhor, estudando-as também para achar as verdadeiras normas educativas, capazes de construir homens prudentes (sábios), justos, valentes e moderados.

Sem tais virtudes, o homem, concretamente, falha; não atinge a sua plenitude possível.

Dêste modo, fundamentamos, no mesmo proceder da nossa exposição concreta da ética, a justificação de nossa tese.

TESE 59

Assim como há as virtudes cardeais, adquiridas pelo hábito constante, há virtudes que nos parecem espontâneas, que não são produtos de um hábito humano, como sejam a fé, a esperança e a caridade.

Na Ética religiosa, essas três virtudes são chamadas de teologais, porque não são elas produtos de um hábito, pois o homem não as adquire através do seu próprio esfôrço.

A fé é o assentimento do intelecto que crê, com constância e certeza, em alguma coisa. A prudência, nós a podemos arquirir, pouco a pouco, como podemos adquirir a fortaleza e alcançar, pelo nosso esfôrço, a justiça e a moderação, mas, para crer com constância e certeza em alguma coisa, não basta o nosso querer, é preciso que êsse sentimento do nosso intelecto se dê espontâneamente. Ninguém gera dentro de si a fé; ou a tem, ou não. Ou com ela nascemos, ou sùbitamente ela aflora em nós, sem que para tanto tivéssemos dirigido conscientemente qualquer de nossos esforços.

A esperança é a expectação de algo superior e perfeito. Tem esperança aquêle que espera que algo de maior, de melhor, de mais perfeito possa suceder.

A esperança não é o produto de nossa vontade, mas de uma espontaneidade, cujas raízes nos escapam, porque não é ela genuìnamente manifestação do homem, mas algo que se manifesta *pelo* homem, porque não encontramos na estructura da nossa vida biológica, nem da nossa vida intelectual, uma razão que a explique.

A caridade é a mãe de tôdas as virtudes, como diziam os antigos, e diziam-no com razão; é a raiz de tôdas as virtudes, porque ela é a bondade suprema para consigo mesmo, para com os outros, para com o Ser Infinito. A caridade, assim, supera a nossa natureza, porque graças a ela o homem avança além de si mesmo, além das suas exigências biológicas. E essa a razão por que, na Religião, essas três virtudes, que Cristo nos apontou, são consideradas como vindas de uma raiz mais longínqua. E como já demonstramos em "Filosofia Concreta", a raiz de tôdas as perfeições é o Ser Supremo e, sendo essas virtudes as mais altas perfeições do homem, é dêle que elas provêm. Eis a razão por que são chamadas de *virtudes teologais* e, na Religião, são dons de graça, são dadas pelo que há de superior a nós, pois não encontramos a sua razão na nossa animalidade.

A palavra de Cristo é clara. A fé, a esperança e a caridade são aquelas virtudes pelas quais o homem supera a si mesmo, pelas quais o homem tange a suprema perfeição. Tôdas as tentativas de explicar essas virtudes com origem nos factôres emergentes e predisponentes, malograram até aqui. Elas não são o produto de uma prática, porque pode o homem praticar a caridade, mas não tê-la no coração; pode o homem exibir uma crença firme, mas não alentá-la no seu âmago; pode o homem tentar revelar aos outros que é animado pela esperança, mas não ressoar ela em sua consciência. Assim pode haver quem pratique actos de fé, actos de esperança e actos de caridade, mas esteja ainda muito distante dessas três virtudes.

Não basta desejar adquiri-las; é preciso tê-las. A ciência é um hábito, como um hábito são também as outras virtudes, mas, sem a presença dessas três, aquelas esmaecem e se apagam. O verdadeiro homem religioso e virtuoso afana-se em adquirir as virtudes cardeais, mas humildemente espera que nêle se fortaleçam as três virtudes teologais.

E nesta humilde espera está em grande parte a sua grandeza.

TESE 60

O vício é oposto à virtude.

O têrmo vício, cuja origem é de *vitium* (que indica desvio do bom caminho), é o hábito mau, em oposição à virtude, que é o hábito bom. Mas é o hábito mau, guiado pela mente, que tende para o mal. Vício é tudo quanto se opõe à natureza humana, que é contrário à ordem da razão. De vício vem vitupério, vituperação, o que detracta quem o pratica.

TEMAS MORAIS

TEMA V

ARTIGO ÚNICO

DO DIREITO, E OUTROS CONCEITOS MORAIS

O têrmo *direito*, quer dizer o regido (*rectum*), e o que dirige; deriva-se do têrmo latino *directum*, que vem de *dirigo*, dirijo, de *rego* e *dis*, que indica reger em várias direcções. De *rectum* vem *rectitude*, carácter do que é direito, daí regra (*regula*), reger, acção de dirigir, e daí *rex*, rei, o que rege.

Direito é o que é de acôrdo com a lei e, em sentido subjectivo, significa a faculdade ou o poder moral de realizar, de fazer, de possuir, de exigir alguma coisa. E', portanto, o direito um poder moral e não físico. A fôrça não pertence ao direito, mas, subordinada a êle, garante-lhe a aplicação.

Lei vem de um radical, que em sânscrito é *lagh*, e *log*, no nórdico, daí *legendo* (lendo), cujo radical é o mesmo de *logos*.

A lei, em sentido moral, é o preceito comum, justo e estável, suficientemente promulgado, segundo a definição de Suarez.

A lei é o aspecto objectivo do direito, embora o têrmo possa ser usado em outros sentidos que não os jurídicos, como leis éticas, leis ontológicas, leis naturais, leis científicas.

Mas, por ora, queremos examinar o direito e a lei, tomados aqui em sentido estricto, como o aspecto objectivo do direito.

O direito é objectivamente o conjunto das leis que dirigem o homem e lhe indicam o que deve ou não deve fazer, o que pode ou o que não pode fazer.

Na distinção clássica dos racionalistas, temos o *direito natural* e o *direito positivo*.

O direito natural é o que surge da natureza do homem, enquanto o positivo é o que decorre da vontade do legislador, do que promulga a lei.

Fôrça é a propriedade de uma coisa que tem o poder de actuar. Olhada em si, tôda fôrça é um ser e, conseqüentemente, boa, mas, do ângulo moral, pode ser boa ou má ou indiferente, conforme o uso que dela se faz.

Há entre o direito e a fôrça uma relação importante, apesar da heterogeneidade de ambas, pois o direito precisa apoiar-se na fôrça, como esta deve pôr-se ao serviço daquele.

Quanto à origem do direito, há os que afirmam que êle surge da fôrça. Nesse caso, o direito surgiria do arbítrio do legislador poderoso. Se se podem reunir argumentos e factos para comprovar tal tese, e tem ela certa positividade, é mero abstractismo julgar que o direito nasce sempre, e só, da fôrça. Há muitos que não conseguem distinguir o direito de a fôrça, mas a fôrça é brutal, enquanto o direito surge da especulação racional.

Reduzir, o direito, como fazem muitos, apenas ao direito positivo, é estabelecer que cabe ao legislador a sua criação, como o pensam os estatólatras em geral e os partidários do "Contracto Social". A concepção positiva do direito, que é a que acima descrevemos, tem certas variâncias, como vemos na teoria histórica de Savigny, para a qual o direito não é uma elaboração arbitrária do legislador, mas é algo que se torna, algo que se adapta à vida do povo, daí concluir êle que cada povo tem o direito que merece. Há, assim, uma espécie de instinto do direito, o que é obscuro de explicar-se. Mas é mister reconhecer que há certa positividade nessa teoria, pois, realmente, o grau de desenvolvimento histórico revela o grau do direito de um povo.

Para a teoria racionalista, há um direito natural, que resulta da natureza do homem. Sendo êste dotado de razão, é êle capaz de conhecer uma ordem ideal, que procura realizar em leis positivas. Para esta concepção, o fundamento do direito positivo é o direito natural.

Outro conceito ético, que se impõe examinar, é o da responsabilidade. Esta se gera do aspecto que cabe a quem responde por seus actos. A consciência dêles é imprescindível para que alguém *responda* por seus actos, pois é preciso não só reconhecê-los como seus, mas ter noção de que não são bons ou maus. Responder vem de *spondeo,* que significa ligar, e *re* dá o sentido de retôrno, é o que liga ao que antecede.

Há uma responsabilidade moral, intrínseca, do homem ante si mesmo. A responsabilidade conhece graus, que são as atenuantes e até as dirimentes da imputabilidade, pois ao praticar um acto pode alguém realizá-lo sôbre o império de causas accidentais, que reduzem a sua responsabilidade, ou de factôres que lhe tolhem a liberdade, anulando-lhe a responsabilidade, derimindo-a, o que é matéria da ciência jurídica.

Chama-se *sancção* o prêmio ou recompensa, e também o castigo, a punição que está ligada à observação ou à violência de uma lei.

Há *sancções naturais,* que são as que surgem da prática dos actos humanos que acarretam as penas decorrentes dos abusos sôbre a natureza; e *sancções legais,* jurídicas, as que consistem na pena cominada pela lei positiva.

A sancção deve ser correspondente e proporcionada à responsabilidade, ao grau desta. Divergem, aqui, os moralistas em saber se a responsabilidade antecede à pena ou a pena antecede à responsabilidade. Ora, a sancção natural revela a responsabilidade, mas esta pode exigir a sancção, como meio psicológico de equilíbrio, em face do esquema que nos revela a própria vida. No terreno social, a sancção permite aquilatar o grau de responsabilidade.

A CONSCIÊNCIA

Etimològicamente, o têrmo vem de *cum* e *scientia,* é o ter ciência de, o saber de algo. Em sentido moral, a consciência significa o juízo prático da moralidade de qualquer acção.

Essa consciência revela graus, como já examinamos ao estudá-la anteriormente.

ALGUNS CONCEITOS DA ORDEM MORAL

Mandamento ou *preceito* é a norma que estabelece o vínculo moral quanto à execução de algo. *Proibição* refere-se à não execução.

Lícito é o que não contraria a ordem jurídica, e *ilícito* o que a contraria.

Pode-se, ademais, usar tais têrmos em sentido meramente moral.

Dever é o laço que sujeita a criatura à ordem moral. Èticamente, na esfera antropológica, dever é frustrável intrinsecamente. E' o que é mister de ser feito, mas que pode não ser feito por frustração intrínseca livre.

Confunde-se em geral o têrmo *obrigação* com *dever*. E são sinônimos, quando indica o primeiro a ordem a ser executada pela criatura, a qual, desde que dela se afaste, ou não a cumpra, torna-se moralmente culpada e incorre na pena moral.

Na idéia do *direito*, inclui-se a *obrigação* e a *licitude moral*.

O direito implica sempre obrigação ou dever em outro, quer para fazer, quer para impedir de ser feito.

O acto moral implica liberdade de fazê-lo e conhecimento (consciência moral do acto). Êsse conjunto constitui pròpriamente a imputabilidade moral.

Daí surge o conceito de responsabilidade moral, que decorre da sujeição à imputabilidade e das conseqüências que daí sobrevêm.

A *culpa* surge da prática de uma acção moralmente negativa. A *falta* é a transgressão das leis humanas.

A *culpa* é o mal que é cominado a quem falta ao cumprimento da lei ou da norma moral.

Virtude é todo o poder habitual capaz de levar à prática do bem. *Vício* é o hábito da prática do mal.

Não é *virtuoso* o que pratica uma boa acção, mas o que é constante e habitual em praticá-las. Também não é *vicioso* quem pratica uma acção má, mas quem constante e habitualmente a pratica.

Tôda acção moralmente positiva é *louvável*. E' *vituperável* a contrária.

E' *recta* a consciência que, com verdade, estabelece um juízo de moralidade. E' *errônea*, em caso contrário. Se houver probabilidade, é *provável;* se certeza, *certa;* se flutua entre fazer ou não fazer, é *duvidosa*.

A *ignorância* só é desculpável quando invencível. Do contrário, não. Quem pratica um acto mau por ignorância invencível, como o realizam a criança, o cretino, não é *inculpável*. Estabelecer com rigor êsses limites não é fácil, e deve-se examinar *in concreto*, para se estabelecerem com segurança os limites.

DA MORAL PESSOAL

Assim como o homem não é o produto de um capricho próprio, também não o podem ser os seus actos, nem a sua conduta, quer para consigo mesmo, quer para com os outros.

As tendências morais personalistas, que atentam apenas para os interêsses do indivíduo humano, pecam por abstractismo, pois esquecem que o homem, concretamente, não é apenas o que constitui os seus factôres emergentes, mas os predisponentes também, e o fim que o leva ao Ser Supremo. Também pecam por abstractismo os que vêem o homem apenas socialmente, valorizando os factôres predisponentes, a ponto de torná-lo apenas uma peça de um grande mecanismo social.

Em face do que já examinamos, compreende-se claramente a falta de concreção das diversas posições éticas que visualizam o homem, actualizando, apenas, um ou outros factôres, virtualizando os demais, de modo a tomá-lo abstractamente.

Mas entre os deveres pessoais, podemos salientar alguns que são de máxima importancia para a Ética.

O suicídio repugna àlei natural. Ademais, a vida não é de origem apenas do homem, mas do Ser Supremo que a concedeu. E' uma perfeição concedida. Ninguém tem o direito de, por suas próprias mãos, nem por qualquer motivo, dar a morte a si mesmo.

Conseqüentemente aos princípios por nós examinados, é anti-ético e proibido pela Ética todo e qualquer acto do homem que ofenda a sua integridade física, quer pela mutilação, como ao pô-la em risco de vida ou de prejuízos que lhe possam advir; e não só de si mesmo como de seus semelhantes. Não se incluem aqui aquêles actos que oferecem risco de vida, como certos esportes, e inclusive o próprio trabalho, pois só accidentalmente tal poderia ocorrer, dado o concurso de causas que podem ser normalmente evitadas.

DO AMOR

Já demonstramos que tôda a Ética concreta, no campo antropológico, funda-se no amor. E' de lei natural o homem amar a si mesmo e também amar a seus semelhantes. Mas êste amor pode ser estimulado, e o homem deve fazê-lo pelas razões que decorrem da concepção concreta da Ética.

DA MENTIRA

E' esta vituperável, porque tende a falsear a realidade e expressar a negação do que realmente está em mente. Na mentira, há a vontade de dizer o falso e a expressão do que não corresponde à realidade. Na mentira, engana-se. E o vitupe-

rável da mentira é proporcional ao grau de malefício que pode ela provocar, porque é um acto que revela malícia, o desejo de enganar. Exclui-se da mentira a ficção estética, naturalmente, porque não tende ela a afirmar uma realidade, mas apenas uma possibilidade.

A mentira atenta a uma lei natural porque tende ao que não é natural, nem verdadeiro.

DA POLIDEZ

E' esta uma virtude social por excelência. Surge do conceito de polimento, de ausência das asperezas, de rugosidades que ferem ou que são desagradáveis. Entende-se por polidez a capacidade de proceder, no meio social, de modo a evitar ferir susceptibilidades alheias, evitar a prática de actos desagradáveis aos outros. Obedece a polidez a regras variantes, que são as estabelecidas historicamente por uma sociedade humana.

DA DEFESA DA FAMA E DA HONRA

Decorre do respeito que nos cabe a nós e aos nossos semelhantes. A ninguém se deve prejudicar e, conseqüentemente, não se deve ofender o renome de alguém, nem muito menos a sua honra, quando a tem.

DA SINCERIDADE

A sinceridade é o contrário da mentira, e consiste em dizer-se a verdade, sem procurar enganar a si mesmo nem aos outros. E' um dever intelectual, que decorre dos princípios já examinados.

DA TOLERÂNCIA

Consiste esta na disposição do espírito ou da regra de conduta que concede a cada um a liberdade de expressar as suas opiniões, embora delas não se participe. Mas a tolerância não consiste em permitir a malícia, nem em consenti-la, e admite até o castigá-la. Distingue-se da *indulgência*, pois esta consiste em perdoar as faltas. Esta pode vir da bondade ou da fraqueza, mas a tolerância vem da *prudência*.

A FAMÍLIA

Decadialècticamente, podemos estabelecer, apenas pelo estudo dos factôres que constituem a concreção humana, os fundamentos desta.

Ela não é apenas um grupo social fundado na emergência bionômica, como a explicação meramente fisiologista pretende estabelecer, pois o homem não é apenas corpo. Tem ela um fundamento psicológico e um fundamento social, pois tende a prolongar-se e constituir-se nos filhos que advêm, já que a família, concretamente, não é apenas o par, mas também os filhos e, ademais, tem o seu papel histórico-social e ainda o sobrenatural, pois, ao constituí-la, o par não tende apenas a satisfazer as necessidades de ordem fisiológica. Há uma identificação, uma comunhão em algo superior, pois, do contrário, não há pròpriamente família, mas apenas um ajuntamento, que pode ser chancelado pela lei.

As discussões sôbre a origem da família revelam o abstractismo em que se colocam os defensores das diversas concepções. Há, para os fisiologistas, um fundamento apenas bionômico; para os psicologistas, a necessidade de um apoio psicológico; para os ecologistas, e os historicistas em geral, uma necessidade de ordem meramente social, econômica, histórica, etc. Se há positividade em tôdas essas concepções, o pensamento concreto é o que adoptamos, pois permite captar as positividades que se manifestam do ângulo de cada um dos factôres que cooperam para lhe dar a realidade, a profundidade e a coerência.

O uso das providências da dialéctica concreta, por nós estabelecida, permite ao estudioso invadir com cuidado êsse sector, sem deixar-se dominar pelas visões abstractistas das diversas posições, que abordam, não só êste tema, como os outros, que constituem o campo da Ética e da Moral.

Os diversos tipos de sociedade humana, o dever de cada um dêles em relação aos outros, e à totalidade social, a significação da nação e da pátria, os deveres do patriotismo, o Estado e suas funções, e o seu papel para a vida social e para a vida individual, os limites do seu actuar, sua conveniência ou não, bem como os deveres do indivíduo para com o Estado, do indivíduo para com a colectividade, na escolha da sua profissão, e conseqüentemente da moral profissional, os problemas que surgem da propriedade e do trabalho, e a im-

plicação moral e profundamente ética que surge aqui, a aplicação da ética ao campo da Economia, ao campo da História, que são disciplinas éticas, e também do Direito, da Psicologia racional e, finalmente, na penetração das grandes questões que interessam ao homem moderno, são temas de tal magnitude, que exigem trabalhos especiais.

Nesta obra, demos os fundamentos concretos da Ética, e estamos certos que são êles suficientes e capazes de bem orientar o estudioso no exame dos temas mais importantes, evitando, de antemão, o ser fàcilmente arrebatado pelas visões abstractistas, que são, em grande parte, as culpadas pelo estado de confusão do espírito moderno.